BIBLIOTECA VIRTUAL DE CIÊNCIAS HUMANAS

JUDAÍSMO E MODERNIDADE:
SUAS MÚLTIPLAS INTER-RELAÇÕES

Helena Lewin
Coordenadora

Helena Lewin
Coordenadora

Judaísmo e Modernidade:
suas múltiplas inter-relações

Rio de Janeiro
2009

Esta publicação é parte da Biblioteca Virtual de Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais – www.bvce.org

Ano da última edição: 2007

ISBN 978-85-7982-016-8

Centro Edelstein de Pesquisas Sociais
www.centroedelstein.org.br
Rua Visconde de Pirajá, 330/1205
Ipanema – Rio de Janeiro – RJ
CEP: 22410-000. Brasil
Contato: bvce@centroedelstein.org.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Judaísmo e Modernidade: suas múltiplas inter-relações

A Universidade do Estado do Rio de Janeiro por intermédio de seu PROGRAMA DE ESTUDOS JUDAICOS, vinculado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, apresenta este volume intitulado "JUDAÍSMO E MODERNIDADE: suas múltiplas inter-relações", produto do IV Encontro Brasileiro de Estudos Judaicos, realizado nessa Universidade.

A abordagem institucional do PROGRAMA DE ESTUDOS JUDAICOS confere-lhe a condição de um centro de reflexão, pesquisa e elaboração de novos conhecimentos no campo das múltiplas ciências sociais, dos estudos de religião e teologia além da configuração sócio-política da comunidade judaica brasileira.

O PROGRAMA DE ESTUDOS JUDAICOS da Universidade do Estado do Rio de Janeiro visa, portanto, ampliar seu acervo de saberes em sua área específica, vinculada metodologicamente aos estudos inter e multidisciplinares, tendo como objetivo criar ferramentas de apreensão de seu conteúdo, trazendo para o presente as contribuições passadas que conformaram e ainda apresentam prevalência no arcabouço dos estudos da modernidade judaica.

Considerando as mudanças que se processam, aceleradamente, no âmago do judaísmo brasileiro e mundial e, por decorrência, em suas diversas manifestações; considerando as discussões referentes às questões da etnicidade, racialidade, preconceito, construções identitárias e de cidadania; considerando as políticas e propostas de ação em relação às minorias, entre as quais os judeus; considerando os movimentos de judeofobia, suas implicações políticas e de sobrevivência em sociedades não pluralistas; considerando, por fim, as consequências derivadas das grandes transformações geradas pela globalização e a complexificação dos conceitos de tempo e espaço, resolveu o PROGRAMA DE ESTUDOS JUDAICOS realizar Encontros Nacionais a cada três anos, reunindo professores, pesquisadores de todo o país e conferencistas provenientes de universidades de fora do Brasil visando discutir as problemáticas acima apontadas. Dessa

forma, esses Encontros constituem um marco de relevância universitária contribuindo para despertar o interesse acadêmico-científico sobre a temática judaica ultrapassando, portanto, a anterior atitude de curiosidade prevalecente nesse campo de estudos.

O presente livro – "JUDAÍSMO E MODERNIDADE: suas múltiplas inter-relações" – é produto dessa preocupação acadêmica que, ao apresentar um amplo e variado leque temático, objetiva, principalmente, proporcionar pleno acesso e incentivo à circulação dos vários posicionamentos discutidos nesse fórum que, certamente, servirão de inspiração para novas pesquisas e estudos. Assim sendo, o PROGRAMA DE ESTUDOS JUDAICOS continua na trajetória que o vem demarcando desde sua fundação, ao se constituir em um espaço polarizado de análises e propostas teóricas inovadoras cujos referenciais são a livre expressão e o debate crítico.

A organização deste livro, composta de um Painel Inaugural e mais oito capítulos contendo subcapítulos abordando assuntos afins, acompanha a programação desenvolvida durante o mencionado Encontro.

Após a abertura oficial do IV Encontro no qual estiveram presentes autoridades acadêmicas, políticas e comunitárias iniciou-se a apresentação dos trabalhos, cabendo a Conferência Inaugural, intitulada "INTOLERÂNCIA RACIAL E RELIGIOSA: ÓBICES À DEMOCRACIA", iniciar sua apresentação sob a modalidade de Painel do qual participaram os seguintes professores: Dra. Anita Novinsky, Dr. Dalmo Dallari, Dr. Affonso Romano de Sant'Anna e Dr. Jacob Dolinger, que, sob diferentes enfoques, abordou amplamente a questão da Intolerância dissecando os seus elementos constitutivos e os analisando segundo a especialização acadêmica de cada um dos participantes.

O Capítulo I, sob o título "RAÍZES JUDAICAS NO BRASIL", desdobra-se em quatro subcapítulos apresentando estudos relacionados à presença judaica, em diferentes momentos históricos do país, e suas formas de organização social e cultural. Os títulos dos subcapítulos integrantes deste Capítulo I são: "Holandeses e Judeus no Nordeste Brasileiro", "O Marranismo e a Inquisição no Brasil", "Imigração e a Construção das Comunidades Judaicas no Brasil" e "Em Busca da Continuidade: a escola comunitária judaica", compreendendo 17 textos.

O Capítulo II "LITERATURA JUDAICA, O OLHAR CRÍTICO" contendo 11 apresentações inclui 3 subcapítulos, a saber: "Analisando a Escritura Literária Judaica no Brasil", "A Influência de Autores Judeus sobre a Literatura Judaica no Brasil" e "Reflexão Crítica sobre a Língua e Identidade Judaicas".

O Capítulo III assenta-se exclusivamente sobre a produção musical judaica com o título "AS VÁRIAS LINGUAGENS DA MÚSICA JUDAICA" e o Capítulo IV, nomeado de "ESTUDOS BÍBLICO-TEOLÓGICOS: INTERPRETAÇÕES E DEBATES", apresenta 6 textos cujos autores iluminam seu objeto de estudo de forma criativa e profunda.

O Capítulo V, que leva o nome de "NOVAS TENDÊNCIAS RELIGIOSAS" abarca duas propostas de discussão. Uma referida ao Diálogo Inter-religioso: aproximações e diferenças, e a outra centra-se sobre a questão dos movimentos de resignificação teológica e étnica, contendo 5 estudos.

O Capítulo VI inscreve-se na temática que trata da questão do Holocausto, compreendendo 4 textos que levam o título "ESCREVENDO E REESCREVENDO O HOLOCAUSTO: A MEMÓRIA FERIDA", seguindo-se o Capítulo VII que analisa amplamente a atualidade da judeofobia, passada e presente, composto de 6 textos sob o nome de "INTOLERÂNCIA: ANTISSEMITISMO E TERRORISMO". Concluindo a apresentação do conteúdo deste livro com o Capítulo VIII "HISTORIOGRAFIA E SOCIOLOGIA: REFLEXÃO SOBRE A MODERNIDADE JUDAICA" o qual aborda itens de discussão teórica sobre a realidade social judaica.

Na certeza de que o presente livro assume importante papel na ampliação do conhecimento referente aos estudos judaicos; na certeza de que a resultante de sua leitura proporcionará a interação que só a reflexão crítica e o debate proporcionam; na certeza de que a ampla temática iluminada por diferentes leituras e olhares problematizadores é uma importante pista para a compreensão das questões fundamentalmente multidisciplinares referidas à identidade, memória, história e etnicidade entre outras vertentes de análise; na certeza do quanto ainda é necessário "garimpar" ou pesquisar/analisar para propor mudanças significativas às estruturas comportamentais das comunidades judaicas inseridas no processo de modernidade caracteristicamente remetido à violência e à intolerância;

na certeza de que o presente livro deverá ser entendido como um esforço para o fortalecimento e o interesse do estudo das questões judaicas e sua vinculação no mundo globalizado, O PROGRAMA DE ESTUDOS JUDAICOS agradece a todos os participantes desta obra coletiva pela sua relevante contribuição.

Prof. Dra. Helena Lewin
Presidente
Conselho Consultivo
Programa de Estudos Judaicos /UERJ

AGRADECIMENTOS

O IV Encontro Brasileiro de Estudos Judaicos, realizado em novembro de 2005, congregou profissionais especializados nesta área de conhecimento, oriundos de todo país, transformando aquele espaço de discussão, de análise crítica e de propostas inovadoras em um locus de referência para apreender o "estado da arte" deste diversificado campo de saber cuja variada temática convencionou-se denominar de Estudos Judaicos.

"JUDAÍSMO E MODERNIDADE: suas múltiplas inter-relações" que ora se apresenta ao público, sob responsabilidade do PROGRAMA DE ESTUDOS JUDAICOS, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, resulta, portanto, da participação de inúmeros atores que se dedicam, há longo tempo, a produzir relevantes textos e pesquisas marcadas pela competência acadêmica, relevância temática e reconhecimento nacional e internacional, a quem agradecemos sua valiosa contribuição.

O PROGRAMA DE ESTUDOS JUDAICOS da Universidade do Estado do Rio de Janeiro dedica seus agradecimentos especiais à generosidade das empresas RJZ ENGENHARIA e CYRELLA BRAZIL REALTY que, com sua reconhecida sensibilidade, possibilitaram a publicação deste livro – "JUDAÍSMO E MODERNIDADE: suas múltiplas inter-relações" – cujo primoroso conteúdo servirá, certamente, como fonte de consulta para a realização de novas pesquisas além de material para confecção de conferências e debates sobre a temática judaica.

Ao CENTRO DE HISTÓRIA E CULTURA JUDAICA apresentam-se agradecimentos ao apoio dedicado à publicação desta obra coletiva tornando possível a fecunda troca de experiências entre os autores participantes deste evento acadêmico.

O PROGRAMA DE ESTUDOS JUDAICOS manifesta seus agradecimentos à FEDERAÇÃO ISRAELITA DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – FIERJ pelo irrestrito incentivo concedido ao PROGRAMA DE ESTUDOS JUDAICOS e a este livro, em especial.

Prof. Dra. Helena Lewin
Conselho Consultivo
Programa de Estudos Judaicos

PAINEL DE ABERTURA DO IV ENCONTRO BRASILEIRO DE ESTUDOS JUDAICOS – INTOLERÂNCIA RACIAL E RELIGIOSA: ÓBICES À DEMOCRACIA

Palavras de introdução. Questões sobre a intolerância

Anita Novinsky

O Programa de Estudos Judaicos já se tornou uma tradição. Há alguns anos acompanho os esforços de Helena Lewin em continuar estes encontros, sempre empenhada em divulgar a história e a cultura do povo judeu, suas vicissitudes, seus desastres e suas lutas inglórias para sobreviver.

Parabenizo Helena Lewin, porque são sempre poucos os que têm a coragem de enfrentar, muitas vezes sem grande apoio, as dificuldades que se apresentam a todo inovador no campo da cultura.

Pediu-me Helena para eu falar sobre Tolerância, uma vez que estou junto com um grupo de colegas da Universidade de São Paulo e de outras universidades, empenhada numa aventura, ou melhor, num sonho, de construir um Museu da Tolerância, uma verdadeira escola para os brasileiros, onde serão transmitidos conhecimentos, os mais diversos, na esperança de mostrar-lhes os desastres do passado e os benefícios da convivência, do entendimento e respeito mútuo entre os povos.

A questão da tolerância está na ordem do dia em nível mundial. Nas mais diversas áreas de estudos históricos e sociais, em instituições, privadas e oficiais, pensar a tolerância vem ocupando um espaço cada vez maior.

Desde o início da história da humanidade, quem está no poder sempre exclui, discrimina, seleciona e prioriza de acordo com seus interesses. As guerras e conflitos gerados pela intolerância são conhecidos por todos nós. É um fato lamentável que no campo da tolerância tenhamos feito pouco progresso, o que leva a uma apreensão, pois acontecimentos diversos neste início do século XXI alertaram o mundo para as consequências imprevisíveis que nos acenam.

A intolerância religiosa foi, provavelmente, responsável pelo maior dano causado à humanidade, do que qualquer outra forma de intolerância. Quando a Inquisição foi instalada em Portugal – sob o pretexto religioso, o Calvinismo também estava se instalando na Europa, e com uma ferocidade não menor do que a Inquisição. Lutero e Calvino, ao criarem suas próprias igrejas, mostraram uma intolerância contra as outras crenças semelhante à Igreja Católica.

E, ao participarmos deste "Encontro sobre a Intolerância", não podemos deixar de lembrar um personagem, que só recentemente recebeu o crédito merecido, na sua luta pelo respeito à crença dos outros: Sebastian Castellio.

Quando, em meados do século XVI, Sebastian Castellio escreveu estas palavras: "Matar um homem não é defender uma doutrina. É matar um homem", ofereceu uma corajosa provocação aos poderosos, e só não pagou com a vida porque morreu. Tudo o que escreveu foi proibido de ser publicado, e sua luta pela liberdade de consciência foi única no seu tempo.

Calvino quis construir uma cidade de Deus na terra, e foi uma figura parecida com a do grande Inquisidor: frio, calculista, incapaz de prazer. Proibiu toda manifestação de alegria, proibiu teatro, canto, amor. Matou Michel de Servet, o que levou à indignação de Castellio, que se tornou o primeiro advogado a defender a tolerância e a liberdade de pensamento. Mas sua luta teve de ser anônima, e para empreendê-la teve de utilizar vários subterfúgios, inclusive adotar falsos nomes. Só no século XIX sua figura saiu do anonimato e Stefan Zweig o imortalizou em uma obra memorável.

Recentemente, o conceito de tolerância foi retomado por dois filósofos contemporâneos: Jacques Derrida e Jürgen Habermas. Derrida levantou a questão: qual o conceito mesmo de tolerância? E qual a relação entre mundialização e tolerância? Derrida nos propõe uma resistência em termos intelectuais e políticos, mostrando que temos de juntar nossas forças para exercer pressões em escala internacional. Creio que esse é também o objetivo dos "Programas de Estudos Judaicos" e da criação do Laboratório de Estudos sobre a Intolerância na Universidade de São Paulo.

Para Jacques Derrida tolerância, de início, é uma caridade – está sempre do lado da razão do mais forte. É uma marca de soberania, de

superioridade. O que está superior, "tolera" de sua altura. E diz ao outro: "eu te deixo viver". "Você não é insuportável". "Eu te deixo um lugar na minha casa". Mas, não esqueça nunca, "eu estou em minha casa".

Tolerância é o universo da hospitalidade, ou pelo menos, seu limite. Se sou hospitaleiro é porque sou tolerante; mas, tenho de delimitar meu acolhimento e guardar o controle dos limites da "minha casa", "minha soberania", "meu território", "minha limpeza", "minha cultura", "minha religião". Nós aceitamos o estrangeiro, o "outro", até certo ponto. Para Derrida, tolerância é uma hospitalidade condicional.

Hoje, todas as figuras tradicionais de intolerância continuam: a expulsão, a censura, o exílio, a marginalização, os reféns, os assassinatos. Difícil erradicar da civilização ocidental a injúria, o racismo, o antissemitismo, a violência. Mas a responsabilidade nos obriga a uma luta contra a selvagem infiltração do ódio, e a reexaminar as tensões que o mundo atravessou.

Os séculos em que vigorou o funcionamento do Santo Ofício da Inquisição podem ser caracterizados como dos mais intolerantes de todas as épocas. Qualquer ato, gesto, palavra podia ser interpretado como suspeita de heresia. O antissemitismo foi o motor primordial dessa instituição, foi o modelo mais fidedigno que antecedeu o nazismo. Para entendê-lo é necessário considerar dois aspectos fundamentais: primeiro, sua larga duração, três séculos, com um programa sistemático de exclusão e extermínio; segundo, a sua modernidade. O antissemitismo que advogavam os Inquisidores foi ao mesmo tempo político, social, racial e religioso. Um paralelo a esse sistema global de exclusão só encontramos na Alemanha nazista. Em Portugal, o Estado fazia parceria com a igreja e ambos usufruíam das fortunas confiscadas. Por várias gerações, buscava-se encontrar nos portugueses vestígios de seus antepassados judeus.

A legislação discriminatória, as exclusões, as perseguições, o ultraje, produziram um fenômeno que nos últimos anos recebeu uma considerável atenção de antropólogos, filósofos e psicanalistas – o marranismo. Produto da intolerância, o marranismo se caracteriza por um desequilíbrio emocional, que no século XVII foi compreendido por Baruch Spinoza, e em nosso tempo pelos filósofos Edgar Morin, Jacques Derrida, Miguel Abensour e Richard Popkin. Este último, recentemente falecido, a quem

tive o privilégio de visitar em sua residência em Los Angeles, onde longamente discutimos a questão do ceticismo entre os marranos, debruçou-se sobre essa questão e nos deixou uma notável interpretação sobre o pensamento dos dissidentes. Também psicanalistas encontraram no marrano uma dimensão psicológica consequente da sua "exclusão" social, e Antonio Damásio e Jean Pierre Winter dedicaram em suas obras profundas reflexões sobre o marrano.

A intolerância das políticas absolutistas em Portugal e na Espanha delegou aos descendentes de judeus uma condição de "pária", modelo que encontramos em Max Weber. É importante lembrar que, mesmo usufruindo nesses países, durante a Idade Média, de condições de vida relativamente privilegiadas, se as compararmos com além Pirineus, os judeus nunca deixaram de ser "hóspedes". Após todos os judeus se tornarem cristãos, com a "conversão forçada", não se tornaram "cristãos iguais" – mas emergiram como uma nova categoria – de "novos cristãos", isto é, "novos párias".

Sempre procuro lembrar que os judeus foram o único povo na história para os quais foi criado um Tribunal, montado exclusivamente para vigiar seu comportamento, suas atitudes, seus gestos, suas ideias e suas palavras. A religião se prestou perfeitamente para esse fim, pois permitia que a vigilância se apoiasse no ódio milenar que os padres da Igreja incutiam na população. A intolerância foi legitimada pela política e pela fé.

Norbert Elias retomou a tipologia sobre os judeus como "povo pária" e mostrou que o fato de um indivíduo crescer num grupo marginalizado influi determinantemente sobre sua mentalidade. Mas foi Miguel Abensour, professor na École des Hautes Études en Sciences Sociales que, apoiando-se no conceito apresentado por Spinoza, na Ética (livro II-17), denominado "fluctuatio animi", construiu um notável retrato do marrano.

A "fluctuatio animi" é um conflito do espírito que nasce de dois afetos contrários, e que produz enorme sofrimento. Spinoza certamente sentiu esse fenômeno na sua própria "práxis", pois em Amsterdam, onde vivia, portugueses, fugitivos dos perigos em sua pátria, se moviam em profusão, desajustados entre a educação cristã na qual cresceram, e a fé judaica para a qual voltavam. O marrano, relegado em Portugal a uma condição de "outsider", tinha um enorme desejo de "pertencer", mas

encontrou dificuldades em retornar ao seu velho povo de origem. Encontrava-se frequentemente mergulhado em dois mundos, sem pertencer a nenhum. O psicanalista Jean Pierre Winter mostra em seu livro *Os Errantes da Carne* que o judeu, por não ser tolerado naquilo que "era", teve de se fazer passar pelo que ele "não era", para preservar o que ele "acreditava ser". Popkin, Damásio, Winter conferiram à psicologia e ao "ser" marrano uma atualidade que alcança de Montaigne, Spinoza, Tirso de Molina até Freud.

O marrano busca uma identidade que não encontra, e como "alienado" se debate numa aflição dolorosa. Traços psicológicos dos marranos marcam também judeus, até os dias de hoje.

Saul Friedlander nos propõe um método de interpretação que podemos qualificar de "estruturalismo psicanalítico", e nos oferece uma brilhante demonstração das possibilidades de uma leitura psicanalítica dos textos históricos. Como historiadores, por exemplo, não conseguimos alcançar uma explicação plena e satisfatória da "crueldade total" de certos fenômenos, principalmente do Holocausto.

E terminamos esta introdução ao "Programa de Estudos Judaicos" com uma pergunta e um problema: Será que a psicanálise poderia nos ajudar a entender o fenômeno da intolerância e da crueldade que no século XX ultrapassou qualquer imaginação? Será que as teorias freudianas podem trazer alguma luz sobre a intolerância, enraizada na cultura ocidental há milênios? A sugestão de Friedlander de que o historiador deve conhecer a convergência entre o social e a psicanálise, no contexto de uma história integrada, abre uma brecha a mais na nossa tentativa de compreender o mundo. E, no plano social e individual, continuamos a carregar as bandeiras propostas por Castellio, da liberdade de consciência, e por Jacques Derrida, de uma indemovível resistência.

Anita Novinsky
Professora Emérita da Universidade de São Paulo
Presidente do Laboratório de Estudos sobre a Intolerância/USP

Preconceito, intolerância e direitos humanos

Dalmo de Abreu Dallari

1. Globalização e agressões à dignidade humana

É voz corrente que a humanidade está vivendo um momento de crise, que muitos procuram ocultar atrás de uma fachada solenemente rotulada de globalização e proclamada como fatalidade e progresso da humanidade. A excessiva exaltação dos objetivos econômicos, com a eleição dos índices de crescimento econômico como padrão único de sucesso ou fracasso dos governos, estimulou a valorização excessiva da busca de bens materiais. Isso foi agravado pela utilização dos avanços tecnológicos para estimular o consumismo e apresentar maliciosamente a posse de bens materiais supérfluos como padrão de sucesso individual. A consequência última desse processo foi a implantação do materialismo e do egoísmo na convivência humana, sufocando-se os valores espirituais, a ética e a solidariedade. Esse padrão de convivência revelou-se, em pouco tempo, absolutamente desastroso para a humanidade, despertando reações que começam a ser percebidas, apesar de ignoradas, deliberadamente ocultadas ou muitas vezes distorcidas pelos meios de comunicação de massa.

Um dos sinais do desapreço pela dignidade da pessoa humana era a dificuldade para despertar o interesse das pessoas de modo geral, inclusive dos professores e estudantes de Direito, por questões relacionadas com a justiça e a ética nas relações sociais. Esse desinteresse, muitas vezes comprovado, contrastava com o interesse por temas de ordem prática, envolvendo a aplicação imediata de conhecimentos técnico-jurídicos para o patrocínio de direitos e interesses diretamente relacionados com as atividades econômicas e financeiras. Na melhor das hipóteses, havia interessados no estudo e na discussão de assuntos relativos aos bens econômicos ou às atividades financeiras, ou então no conhecimento e no exame de questões de natureza processual, com interesse quase nulo pelos temas relacionados com os direitos fundamentais da pessoa humana.

Muito recentemente passou a ser revelada uma nova atitude, o que se confirma pelo enorme interesse despertado por eventos destinados a reflexões sobre os problemas éticos e sociais gerados pelo preconceito e pela intolerância. Um dado muito importante, que deve ser reconhecido e

ressaltado, é que a reunião de pessoas em torno dessa temática representa muito mais do que um simples encontro de natureza acadêmica, onde se expõem teorias e conceitos abstratos, para deleite intelectual. O que se procura num debate dessa natureza é o conhecimento mais preciso de situações que agridem a dignidade humana, buscando-se colher elementos para a vida, não só para o intelecto, fazendo-se uma reflexão imediatamente comprometida com a ação.

É a partir dessas premissas que se verifica a necessidade e a urgência de expor e analisar ideias e fatos relacionados com a presença e a influência do preconceito e da intolerância na área jurídica, especialmente nas atividades relacionadas com a afirmação e a garantia dos direitos fundamentais da pessoa humana, como, por exemplo, nas atividades policiais e judiciárias. Essa reflexão é necessária, antes de tudo, como um esforço de conscientização, para que as pessoas consigam perceber a presença do preconceito e da intolerância em atos e situações que são aceitos e reiterados como expressões de normalidade, ou que são, aparentemente, neutros e puramente racionais, mas que são, essencialmente, preconceituosos e frutos da intolerância e, como tais, discriminatórios e negadores da igualdade de direitos, implicando a ofensa da dignidade de seres humanos.

2. Noção básica e mecanismo do preconceito

Para conhecer até que ponto e de que forma o preconceito está presente na mentalidade e nos atos das pessoas de modo geral, mesmo daquelas com escolaridade de nível superior, é necessário, antes de tudo, estabelecer um conceito, esclarecer em que sentido será usada a palavra preconceito. Isso é importante para que fiquem claras as ideias, mas também para que não haja o uso inadequado da palavra e, consequentemente, uma avaliação errada de situações, comportamentos e decisões.

Do ponto de vista de sua origem, de sua etimologia, a palavra preconceito significa pré-julgamento, ou seja, ter ideia firmada sobre alguma coisa que ainda não se conhece, ter uma conclusão antes de qualquer análise imparcial e cuidadosa. Na prática, a palavra preconceito foi consagrada como um pré-julgamento negativo a respeito de uma pessoa ou de alguma coisa. Ter preconceito ou ser preconceituoso significa ter uma

opinião negativa antes de conhecer o suficiente ou de obter os elementos necessários para um julgamento imparcial. Com base nesses elementos pode-se estabelecer a seguinte definição: "Preconceito é a opinião, geralmente negativa, que se tem a respeito de uma pessoa, de uma etnia, de um grupo social, de uma cultura ou manifestação cultural, de uma ideia, de uma teoria ou de alguma coisa, antes de conhecer os elementos que seriam necessários para um julgamento imparcial".

Um problema grave, que merece muita atenção, é a verificação dos mecanismos do preconceito. É muito raro que alguém reconheça que tem posição preconceituosa em relação a alguma coisa. Muitas vezes, o preconceituoso não percebe que age dessa forma, pois, como adverte o professor Goffredo Telles Júnior, o preconceito geralmente atua de forma sutil, sinuosa, levando uma pessoa a tomar como premissa, como ponto de partida, aquilo que deseja que seja a conclusão.

De fato, existem casos em que o preconceito se afirma de modo direto e radical, não deixando qualquer dúvida quanto à sua presença. Foi esse o comportamento dos nazistas em relação aos judeus e é o que se verifica frequentemente em relação aos negros. Embora para muitos seja chocante, esse é o comportamento de pessoas, com escolaridade mínima ou então de nível superior, que expõem abertamente os seus preconceitos, às vezes até com orgulho e arrogância, como se estivessem afirmando uma superioridade étnica ou racial óbvia, que ninguém pode pôr em dúvida. Essa forma de atuação do preconceito, aberta e extremada, torna mais fácil a identificação da ação preconceituosa e, portanto, a resistência a ela. Aparentemente o indivíduo preconceituoso dessa espécie é mais nocivo, especialmente por ser irredutível e pela publicidade de suas atitudes, mas na realidade o maior risco está na atuação disfarçada, sinuosa, que se esconde atrás de uma fachada de neutralidade, objetividade e respeito igual por todos os seres humanos. O preconceituoso disfarçado tenta enganar e frequentemente procura justificar seus atos com argumentos respeitáveis.

Assim, por exemplo, há muitas pessoas no Brasil que detestam os que trabalham pelos direitos humanos e falam em justiça social. Isso, essencialmente, porque temem que a defesa dos direitos humanos ponha em risco o patrimônio dos que desfrutam de melhor condição econômica. Mas ninguém confessa que esse é o verdadeiro motivo e, provavelmente, muitos anestesiam suas consciências tomando como ponto de partida que os

defensores dos direitos humanos são realmente pessoas perigosas e nocivas, que não respeitam os direitos dos outros e põem em risco a estabilidade social. Por malícia ou ignorância, a defesa dos direitos humanos é execrada e condenada como sendo a defesa do crime e do criminoso. Embora não haja qualquer elemento concreto e racional que dê apoio a essa rotulação, pois jamais um defensor dos direitos humanos defendeu o crime e o criminoso enquanto tal, só se exigindo que a punição seja justa e preserve a dignidade essencial da pessoa humana, tal conclusão, falsa e errônea, é estabelecida como ponto de partida, antes de qualquer reflexão ou análise. É o preconceito funcionando, fingindo que se trata de um pensamento neutro e invocando uma preocupação respeitável – a defesa da sociedade – para tentar justificar uma atitude essencialmente injusta.

Na realidade, essas pessoas querem que os defensores dos direitos humanos sejam considerados indesejáveis e criam em sua mente um mecanismo que inverte o raciocínio lógico e passam a avaliar todos os fatos a partir desse desejo, que é sua premissa mas que apresentam como se fosse uma conclusão, tomada depois de uma reflexão isenta. Desse modo, se alguém disser que é injusto haver tantos miseráveis no Brasil, enquanto um pequeno grupo de pessoas acumula fortunas imensas, o preconceituoso não avalia essa afirmação para saber se ela é verdadeira ou falsa, se é justa ou injusta. Sua conclusão é sua premissa e ele dirá que, por serem inimigos da lei, da ordem e do direito, os defensores dos direitos humanos afirmam que há muitos miseráveis e poucos ricos no Brasil. Por isso, em defesa da sociedade, é justo combater, perseguir e marginalizar os defensores dos direitos humanos.

Um ponto que merece especial atenção das pessoas de boa vontade é que, não raro, o preconceito age no interior da mente, insinuando-se sutilmente, procurando disfarçar sua verdadeira natureza, para que sua influência não seja percebida. Evidentemente, o fato de alguém não gostar de alguma coisa, não desejar a companhia de uma pessoa determinada, recusar uma ideia, uma teoria ou um padrão estético, nada disso é suficiente para que se afirme que aí existe preconceito. E assim como não se deve aceitar a atitude preconceituosa, desprovida de racionalidade e sem o suporte moral de uma avaliação cuidadosa, é indispensável, também, que se respeite a liberdade de escolha de cada um. Mas é preciso que as pessoas estejam atentas quanto ao risco da insinuação do preconceito ou da

aceitação de uma atitude preconceituosa, para não serem vítimas desse "veneno do espírito".

Assim, por exemplo, não gostar de uma escola de pintura, de um gênero musical ou mesmo de um autor ou intérprete, faz parte dos atributos da liberdade humana e é direito fundamental que deve ser respeitado. Mas quem exigir que as demais pessoas tenham as suas mesmas preferências ou idiossincrasias, afirmando sempre que tem razões objetivas para que todos o acompanhem, reconhecendo suas preferências como boas e as divergentes como sendo más, corre sério risco de estar dando acolhida ao preconceito. Do mesmo modo, avaliar as pessoas e seus atos com base, simplesmente, na condição social, na situação econômica, nas tradições de família, na profissão, na etnia ou nacionalidade, sem conhecer as circunstâncias concretas de cada um, é praticar o preconceito, ignorando que faz parte dos direitos fundamentais de todas as pessoas humanas o direito a um julgamento justo.

3. Raízes do preconceito

São vários os fatores que podem dar origem ao preconceito e frequentemente este nasce da conjugação de diversos fatores. Entretanto, embora muitas vezes não seja fácil identificar a origem da atitude preconceituosa em determinada situação concreta, é possível apontar alguns dos principais geradores de preconceitos.

A **ignorância** já foi reconhecida e apontada como a mais rica das sementeiras onde nascem preconceitos. Na realidade, não é preciso muito esforço para perceber que o *ignorante* é campo fértil para o preconceito. Cada um de nós, se fizer uma avaliação cuidadosa de todas as atitudes de aprovação ou reprovação que já adotou, provavelmente acabará reconhecendo que numa ou noutra situação julgou e condenou alguma pessoa ou alguma coisa sem conhecer, deixando-se influenciar por julgamentos de outros. E quantas vezes, depois de tomada uma atitude preconceituosa nos damos consciência disso, especialmente quando passamos a conhecer fatos e circunstâncias que nos teriam feito julgar de modo diferente se fossem conhecidos antes.

Mas a presa mais fácil do preconceito é o ignorante que não sabe e não quer saber, é aquele que está satisfeito com a sua ignorância. É muito

fácil transmitir uma ideia preconceituosa para uma pessoa com essas características, porque ela está completamente indefesa e, no entanto, sem dar-se conta de seu deslize ético, ela profere julgamentos sem nunca procurar conhecer os dados daquilo que vai julgar e permanece indiferente às injustiças que comete.

Um bom exemplo da atuação do preconceito enquanto filho da ignorância é a atitude de muitos brasileiros em relação aos índios. O povo brasileiro conhece muito pouco, praticamente nada, a respeito dos grupos indígenas que desde tempos imemoriais habitam o que se tornou o território brasileiro. E apesar de inúmeras denúncias de violências contra os índios, que são, provavelmente, a minoria mais indefesa e, sem dúvida alguma, das mais agredidas do Brasil, muitas pessoas aceitam com facilidade as mentiras e distorções que aparecem na grande imprensa. Os índios brasileiros são apresentados como violentos e preguiçosos, ou então, no extremo oposto, como latifundiários ricos, proprietários de automóveis e aviões e que, não satisfeitos com os enormes privilégios de que desfrutam, sempre querem mais, ameaçando e praticando violências contra brancos indefesos. E ainda é aceita a imagem do índio "selvagem", feroz e sempre cometendo as maiores brutalidades, necessitado, portanto, de ser aculturado rapidamente para que se torne um "civilizado". O que esses inimigos dos índios não percebem ou não lembram, é que esse processo civilizatório forçado poderá ser, simplesmente, a transmissão de exemplos da civilização branca, europeia e cristã que produziu o nazismo, a carnificina da Bório forçado poderá ser, simplesmente, a transmissão de exemplos da civilização branca, empre querem mais, ameaçando e praticando violências contra brancos indefesos. E ainda é aceita a imagem do índio com facilidade e crianças, foram covardemente assassinados pelas "forduziu o nazi". Ignorando ou fingindo ignorar tudo isso, o preconceito colabora para o genoc transmissão de

Outro auxiliar valioso do preconceito é o que se poderá denominar educação domesticadora, que consiste em educar alguém, que poderá ser uma criança ou um adulto, para aceitar sem reflexão ou crítica tudo aquilo que se impinge como verdade e que, muitas vezes, estimula a prática de atos manifestamente ofensivos aos direitos humanos fundamentais e à dignidade da pessoa humana. É comum que uma criança, desde a mais tenra idade, receba informações preconceituosas, como verdades prontas e

acabadas, e seja estimulada a agir a partir de preconceitos. É o que se dá, por exemplo, com o preconceito racial, que através desse processo de educação domesticadora é reproduzido de geração em geração, influindo sobre o comportamento de grandes segmentos da sociedade ou mesmo de todo um povo.

Vale a pena chamar a atenção para um desses preconceitos, que adquiriu extraordinária solidez graças à educação e se tornou praticamente universal. Trata-se do julgamento preconceituoso da capacidade intelectual da mulher, que atua às vezes com muita sutileza, como através do estereótipo da frágil e submissa "rainha do lar". Nesse caso ocorre, ainda, uma grande ironia, pois a partir dessa imagem a mulher ficou, durante muito tempo, confinada ao lar e ao trabalho doméstico, sem a possibilidade de exercício de uma profissão ou de aprimoramento intelectual. E a ela foi confiada a educação dos filhos e filhas, o que fez da mulher, de modo geral, durante muito tempo, uma poderosa aliada do preconceito, que ela aceitava e transmitia aos seus descendentes. E desse modo o preconceito ganhou a consagração de "verdade antiga", pois suas próprias vítimas colaboraram muito para sua perpetuação.

Precisamente nessa linha é que se podem identificar muitos preconceitos atuando na formação da mentalidade de profissionais do direito, sendo mais visíveis suas consequências em ações de agentes policiais. A par da carga preconceituosa que recebem na família e na convivência social, muitos policiais recebem também o treinamento preconceituoso, a "educação domesticadora", que vai influir decisivamente no modo de desempenho de suas atribuições. O preconceito se torna explícito, por exemplo, no recebimento de uma queixa, havendo diferenças se o queixoso é um homem ou uma mulher, um branco ou um negro, um rico ou um pobre. E o mesmo preconceito prossegue nas atividades de vigilância, investigação ou repressão. Essa atitude preconceituosa está presente no treinamento, assim como no modo de agir dos superiores hierárquicos e dos colegas mais antigos, o que, também neste caso, dá ao preconceito o rótulo de "verdade antiga", de procedimento normal e por isso mesmo não sujeito à discussão ou crítica.

4. A intolerância, irmã ou filha do preconceito

Outro "veneno do espírito", que muito contribui para a fixação e a reprodução de preconceitos, é a intolerância, responsável por momentos trágicos da história da humanidade, hoje ainda muito disseminada podendo-se dizer que, em grande parte do mundo, ela é uma característica de nossa época. Diversas razões de ordem social, política e econômica fizeram com que as sociedades do final do século vinte se tornassem predominantemente materialistas e competitivas, fazendo da convivência social um jogo impiedoso de ambições, que sepultou a solidariedade e estimulou o individualismo. Nesse quadro, o preconceito e a intolerância têm passagem fácil, pois as relações entre as pessoas, como é bem evidente nas grandes metrópoles, estão sempre muito próximas de um confronto de competidores, muitas vezes tratados como inimigos, cujos vícios e defeitos devem ser ressaltados e proclamados, sem qualquer compromisso com a verdade, para que no julgamento de muitos fiquem em posição inferior. Em consequência, tudo o que se possa pensar, dizer ou fazer de negativo em relação a esse inimigo se considera justificado, sendo dispensável maior indagação, uma vez que se afirma que os defeitos e a inferioridade do outro são óbvios.

Esse comportamento intolerante, que acolhe facilmente o preconceito e, por sua vez, dá grande impulso à sua disseminação, é muito evidente, com grande frequência, na linha seguida por grandes veículos de comunicação de massa, como jornais, revistas, televisão e rádio. Da maneira mais leviana são feitas afirmações preconceituosas, às vezes sob forma de insinuações ou suspeitas, como se fosse a transmissão de verdades cuidadosamente apuradas e isentas de qualquer dúvida. Reputações pessoais adquiridas através de uma vida honrada são destruídas pela manipulação de preconceitos e estímulo à intolerância, sem a possibilidade de defesa, desde que se trate de alguém que, de alguma forma, se ponha contra as ideias e convicções, ou os interesses materiais, dos proprietários ou controladores dos órgãos de comunicação. Pelo mesmo motivo, movimentos sociais essencialmente justos são atacados e desmoralizados mediante o enfoque através de uma ótica preconceituosa. Isso foi feito no Brasil, por exemplo, com os movimentos de reivindicação dos operários, no início da década de sessenta, e foi uma das bases do golpe militar que implantou a ditadura em 1964. Coisa semelhante acontece hoje relativamente às reivindicações dos trabalhadores rurais, como também quanto aos direitos dos índios e das comunidades indígenas do Brasil. E assim a intolerância, irmã gêmea da

ambição desprovida de barreiras éticas, usa e fortalece o preconceito, contribuindo para a injustiça social.

Outro fator muito presente no nascimento e na duração de preconceitos e na alimentação da intolerância é o egoísmo, que também se nutre dos mesmos vícios sociais há pouco assinalados. O egoísta não se preocupa com a justiça de suas atitudes, de suas palavras e de seu comportamento. É bom o que lhe convém e é mau o que lhe causa embaraço ou prejuízo. A partir daí ele passa a utilizar conclusões preconceituosas, especialmente em situações de competição, pois para o egoísta tudo e todos que prejudiquem seus interesses são maus e desprovidos de qualquer virtude, não sendo, por isso, merecedores de respeito nem devendo ser tolerados. Essa avaliação, nitidamente preconceituosa, inspira a apresentação e a utilização do preconceito como verdade e como julgamento justo, e oferece uma aparência de legitimidade às atitudes de intolerância.

Uma forma sutil de ação preconceituosa mascarada de decisão amadurecida e justa é a condenação ou a marginalização de uma pessoa sob pretexto de se tratar de alguém de nível inferior ou de reputação duvidosa. O egoísta já tem posição tomada contra essa pessoa e tem todas as conclusões contra ela, mesmo que nada conheça de negativo, pois o que lhe importa é a eliminação do concorrente ou obstáculo, e ele faz isso montado no preconceito. Assim, também, ele não tolera o pobre, aquele que, com sua simples presença, perturba o gozo absolutamente tranquilo de sua situação de superioridade social e econômica. Essa é mais uma forma de criação e utilização de preconceitos e de manifestações de intolerância, contra as quais é preciso ter a atenção desperta.

Finalmente, outro fator que atua na vida social como gerador de preconceitos, motivador da intolerância é o medo. Esse fator está muito presente na violência que se comete, com muita frequência, contra pessoas pobres, especialmente as de pele escura. O preconceituoso tem como ponto de partida que todo negro pobre é um criminoso em potencial e por esse motivo muitas vezes comete violências “preventivas”, para se defender de um risco imaginário. De fato, essa é uma das mais freqüentes manifestações de preconceito nas grandes cidades, mas ocorrem muitas outras igualmente geradas pelo medo.

Assim, por exemplo, existem preconceitos sociais contra famílias pobres ou pessoas sem instrução superior, contra imigrantes nacionais ou internacionais. Pode-se, também, identificar facilmente a presença e ação do preconceito na definição de preferências políticas. Manipulando o medo, as correntes mais conservadoras, que controlam os órgãos de comunicação, difundiram o preconceito de que os partidos de esquerda, os que falam em igualdade de direitos e na justiça social são inimigos da propriedade privada, da família, da religião, do progresso e da paz social. Muitas pessoas, pouco dadas à reflexão ou facilmente influenciáveis, aceitam e muitas vezes sustentam com veemência esses argumentos preconceituosos, sem jamais terem refletido sobre essas questões, sem terem procurado conhecer melhor o assunto, sem a preocupação de saber se existe algo de verdade em suas palavras e atitudes. Essas pessoas acolhem o preconceito e contribuem para sua reprodução, inspirando e alimentando a intolerância.

Uma das mais evidentes demonstrações de que o medo é gerador de preconceitos e de intolerância é a posição de muitos brasileiros que se dizem contra os direitos humanos. Na verdade, houve e há intensa manipulação para que essa atitude irracional pareça o fruto de madura e firme convicção. De fato, quando se começou a falar em direitos humanos no Brasil, na década de sessenta, o País estava sob ditadura militar, que se instalara sob pretexto de impedir que o comunismo fosse implantado no Brasil, trazendo como consequencia a eliminação da família, da propriedade e da religião. Os defensores dos direitos humanos passaram a denunciar ilegalidades e atrocidades, cometidas pelo governo ou com seu apoio, contra os adversários políticos ou os que, simplesmente, se opunham às violências. Para dificultar a defesa dos direitos humanos foi disseminada a afirmação de que isso era, na realidade, defesa do comunismo, contra a liberdade dos brasileiros. E muita gente aceitou essa afirmação, que não passava de manipulação do preconceito e de estímulo à intolerância, quando, na realidade, a observação dos fatos e uma reflexão imparcial levariam à rejeição dessa impostura. Mas o preconceito conquistou espaço e a intolerância reduziu ou eliminou o espaço dos defensores dos direitos e da dignidade de todos os seres humanos.

Mais tarde, superada a crise político-militar, os defensores dos direitos humanos, que tinham visto e aprendido muito sobre a prática da tortura nas prisões, passaram a enfatizar a exigência de respeito aos direitos

fundamentais de todas as pessoas, inclusive dos suspeitos ou acusados da prática de crimes. As elites econômicas, incluindo muitas fortunas feitas durante o regime militar e graças a ele, passaram a temer pela garantia de seu patrimônio e a considerar que todos os pobres e marginalizados, mesmo sem nunca terem delinqüido, deveriam ser mantidos sob rígido controle pelas forças militares, para impedir ameaças à propriedade e à ordem vigente. As violências e arbitrariedades cometidas com esse objetivo foram denunciadas pelos defensores dos direitos humanos, que passaram, então, a ser rotulados de defensores dos criminosos. Evidentemente, era, outra vez, uma afirmação mentirosa, que foi difundida e alimentada para que se construísse um preconceito e se disseminasse a intolerância. E, mais uma vez, pessoas de boa fé ou facilmente influenciáveis, sem atentar para a realidade e sem refletir sobre o assunto, aceitaram a acusação de que a defesa de direitos humanos correspondia à defesa de crimes e passaram a agir em função dessa impostura, implantando-se, em consequencia, mais um preconceito e mais uma onda de intolerância. Por isso existe hoje no Brasil o absurdo de pessoas humanas que se dizem contra os direitos humanos, sem se darem conta de que se posicionam contra os seus próprios direitos. Numa atitude evidentemente preconceituosa mas também arrogante, facilmente perceptível em muitas manifestações de intolerância, algumas pessoas tentam disfarçar essa motivação, dizendo que são a favor dos direitos humanos, mas somente para os humanos direitos, ou seja, para aqueles que compartilham os seus privilégios e os seus preconceitos. Evidentemente, essas pessoas são essencialmente egoístas, pois são contra os direitos humanos "dos outros" enquanto exigem a defesa dos seus direitos humanos. O preconceito e a intolerância são os responsáveis por essa atitude ilógica e injusta.

5. Efeitos sociais do preconceito

Os seres humanos, por sua própria natureza, não conseguem viver sozinhos. Isso foi expressamente afirmado por Aristóteles no quinto século antes da era cristã e foi sempre confirmado no curso da história, bem como por pesquisas reveladoras da pré-história da humanidade e por aquelas desenvolvidas por cientistas nos últimos séculos. Todos os seres humanos precisam dos outros, para satisfação de suas necessidades materiais, intelectuais, afetivas e espirituais. Por esse motivo, a convivência é uma necessidade essencial da pessoa humana, sendo necessário, também, que as

pessoas convivam em ambiente de respeito recíproco e solidariedade, para que a vida em comum seja um benefício para cada um e para toda a humanidade e não uma guerra constante.

A convivência humana é afetada de maneira profunda e negativa pelo preconceito, que estabelece diferenças graves entre as pessoas, negando direitos fundamentais, inspirando a intolerância e gerando conflitos. Uma breve enumeração de efeitos sociais do preconceito será suficiente para que se percebam claramente os prejuízos que dele decorrem.

– o preconceito acarreta a *perda do respeito pela pessoa humana.* Na realidade, como a história tem mostrado muitas vezes, e mostrou com grande eloquência no século vinte, o preconceito faz com que certas pessoas sejam estigmatizadas, sofrendo humilhações e violências, que podem ser impostas com sutileza ou relativo disfarce ou então de maneira escancarada, mas que, em qualquer circunstância, são negações do respeito devido à dignidade de todos os seres humanos.

– o preconceito *restringe a liberdade* de muitas pessoas, podendo afetar a decisão livre da maioria dos membros de um povo. Não são raras as situações em que um preconceito, sustentado pelo governo ou encampado por grupos sociais influentes, adquire a condição de valor social relevante ou sinal de modernidade e ajuste às tendências mais avançadas. A partir daí as pessoas são praticamente coagidas a aderirem ao preconceito e quando não aderem em sua consciência, fingem a adesão em sua prática. Foi assim, por exemplo, quando os nazistas impuseram a ideia de que todos os judeus eram essencialmente maus e perniciosos. Foi assim, no Brasil, quando os governos militares estabeleceram que todos os que não concordassem com o governo não eram patriotas e deveriam deixar o País. É assim, também, quando segmentos racistas da sociedade difundem a ideia da inferioridade da raça negra ou dos índios. Verifica-se, também, um fenômeno da mesma natureza quando, querendo eliminar os direitos sociais porque acarretam despesas públicas e oneram as camadas mais ricas da população, através da televisão e da grande imprensa se divulga com insistência a afirmação de que os segmentos mais esclarecidos do povo brasileiro consideram que a atual Constituição é péssima e que por causa dela o Brasil não se coloca entre os países mais desenvolvidos do mundo. Como quase ninguém tem a coragem de dizer que essas afirmações são generalizações de falsas verdades e como, a par disso, a grande imprensa não dá espaço para a

discussão dessas teses e a denúncia de tais manipulações, estas ganham a aparência de julgamentos independentes e imparciais.

A maldade inata dos judeus, a falta de patriotismo dos opositores, a inferioridade da raça negra, a péssima qualidade da Constituição, ao lado da excelência das novelas ou dos artistas do dia promovidos pela imprensa, todas essas afirmações se transformam em preconceitos, que, justamente por terem essa natureza, só se afirmam e se sustentam por serem aceitos sem reflexão ou discussão, anulando-se, portanto, a liberdade de julgamento das pessoas que passaram ou passam a agir como se tivessem feito seu próprio julgamento da ideia imposta. E as pessoas incapazes ou incapacitadas de resistir aos preconceitos deixam de ser livres.

– o preconceito *introduz a desigualdade* entre os seres humanos, podendo atingir toda a sociedade ou os membros de um povo determinado. Em consequencia dos preconceitos, as pessoas diretamente ou indiretamente atingidas por eles são julgadas negativamente e colocadas em situação de inferioridade social. Desse modo deixa de prevalecer o reconhecimento moral da igualdade essencial de todos os seres humanos e fica prejudicado o direito à igualdade, que deveria ser assegurado a todas as pessoas.

– o preconceito *estabelece e alimenta a discriminação e a intolerância.* As pessoas atingidas pelo preconceito recebem tratamento diferenciado, como seres inferiores, sofrendo proibições e marginalizações. Muitas vezes essas discriminações implicam humilhações ou sofrimentos morais de várias naturezas, sendo também a causa de marginalizações sociais e de privações e sofrimentos de natureza material. Além disso, é sabido que por causa do preconceito muitas pessoas são impedidas de ter acesso a determinadas profissões ou têm extremamente dificultado seu acesso à carreira. Assim, por exemplo, embora desde o ano de 1900 haja mulheres nos cursos jurídicos do Brasil, ainda hoje são muito poucas as mulheres desembargadoras em grande número de tribunais de justiça dos estados brasileiros, sendo muito recente a indicação da primeira mulher para o Supremo Tribunal Federal. E ainda há antigas instituições universitárias que sempre restringiram o acesso de mulheres, como aconteceu, por exemplo, na Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, onde só muito recentemente, no final do século vinte, a mulher pôde atingir o nível mais alto da carreira docente, conquistando por concurso público o cargo de Professora Titular.

– o preconceito *promove a injustiça.* Por todos os efeitos sociais já enumerados fica evidente que o preconceito é fonte de injustiças. Antes de tudo, pelo simples fato de ignorar o princípio fundamental da igualdade essencial de todas as pessoas, anulando a regra básica segundo a qual nenhuma pessoa vale mais do que a outra e, inversamente, nenhuma pessoa vale menos do que a outra. A par disso, onde atua o preconceito não importam os méritos, as aptidões, o valor moral e intelectual e qualquer outro dos atributos que, na vida social, influem para a diferença de comportamentos e de oportunidades. O preconceito cria superioridades e inferioridades que independem das circunstâncias concretas e de avaliação objetiva, oferecendo para alguns um caminho íngreme e pedregoso, onde outros encontram caminhos suaves e amplos, além de barrar totalmente a passagem para muitos. A presença do preconceito agride a dignidade humana, favorece e estimula a intolerância e expulsa a justiça.

Em conclusão, o preconceito não tem justificativa moral nem jurídica e é essencialmente mau e pernicioso. Estabelecendo a desigualdade entre as pessoas, como se fosse um dado da natureza, o preconceito sacrifica valores fundamentais, oferece justificativas para agressões à dignidade da pessoa humana, inspira a intolerância e, por isso tudo, é expressão de uma perversão moral que deve ser, incansavelmente, denunciada e combatida. Negando a igualdade essencial de todos os seres humanos e suscitando atitudes de intolerância, o preconceito é também a causa da anulação da liberdade de suas vítimas. Por tudo isso é necessário criar barreiras à sua implantação e às suas investidas. Mas, é lição da história, não basta fazer leis proibindo o preconceito ou restringindo suas manifestações. Não há dúvida de que pode ser de grande valia declarar a ilegalidade e impor penalidades contra a prática, a pregação, o estímulo ou a proteção do preconceito, mas para combater com maior eficácia sua interferência maléfica nas relações humanas e sociais é necessária uma constante ação educativa, dirigida a pessoas de todas as idades. Para livrar a humanidade de afundar-se no abismo moral do preconceito e da intolerância, inimigas da paz, é necessário um constante despertar das consciências, para que seja vivo e permanente um firme compromisso, de todos e de cada um, com o reconhecimento e a defesa da igualdade essencial de todos os seres humanos.

Dalmo de Abreu Dallari
Professor Emérito da Universidade de São Paulo
Membro da Comissão Internacional de Jurista

A (in)tolerância, a resistência dos materiais e o fanatismo

Affonso Romano de Sant'anna

Num seminário anterior sobre esse tema, realizado na USP, e coordenado pela professora Anita Novinsky, comecei a tratar do tema da "intolerância" a partir da própria história da literatura. Assinalava que, ao contrário do que se pensa, o espaço das artes não é o domínio puro dos "bons sentimentos", mas, também, e às vezes, é o espaço de uma cruel "luta pelo poder" e várias formas de intolerância. Retomava análises já feitas em textos meus anteriores, como "Que fazer de Ezra Pound" (Ed. Imago, 2004) e "Desconstruir Duchamp" (Ed. Vieira & Lent, 2004).

Nesta oportunidade pretendo desenvolver outras observações, fora o espaço literário, e fazer uma intertextualidade para me expressar.

Lembro-me de um amigo jornalista que durante a ditadura me fez essa confissão: por não tolerar dor, de qualquer espécie, avisou aos amigos que estavam envolvidos na guerrilha que não lhe contassem nada nem nada lhe pedissem, porque, simplesmente, não suportaria qualquer tipo de tortura, contaria tudo.

O quanto cada pessoa pode tolerar de dor fisicamente?

Há pessoas que vão ao dentista e se orgulham de fazer obturações sem anestesia e outras que têm verdadeiro pavor da simples ideia de sentar-se numa cadeira de um gabinete dentário.

Qual a extensão da paciência dos pais diante dos desacertos dos filhos adolescentes? Até onde podem levar a relação com o viciado, o drogado e suas reincidentes quedas e soerguimentos?

Ou, no plano educacional, as teorias pedagógicas na esteira do "Summer Hill" que pregavam uma maior liberdade, como medir a questão da liberdade e da repressão?

Qual o índice de tolerância que um governo democrático pode suportar?

Lembro-me do cientista social, meu amigo Bolívar Lamounier, quando morávamos no mesmo apartamento em Los Angeles, em 1965; ele, fazendo M.A em ciências políticas na UCLA, certa vez me trouxe um

problema levantado no seu curso. A pergunta inicial era: "Você se acha um democrata?" E diante da resposta afirmativa, vinha a segunda questão: "Você concorda com a existência de um partido nazista no seu país? Como ser democrata e proibir outros de se manifestarem?" parecia ser o conteúdo da questão.

E agora? Diante do que está ocorrendo na Europa nestes dias, a partir de Paris, pode-se indagar: quantos mil carros a mais podem ser incendiados pelos rebeldes da periferia, quantas escolas podem ser ainda destruídas? Quantos mortos serão necessários até que se chegue a uma solução ou acordo entre os jovens imigrantes rebeldes e o governo?

Ou será que a pergunta-resposta passa por outra observação, ou seja, a de que a tolerância dos que habitam a periferia está se esgotando, e que chega uma hora em que a irracionalidade explosiva é a resposta.

Por isto, outros poderiam indagar: por quantos séculos teve o povo que esperar até o patamar da Revolução Francesa para ter direito a pensar ainda que utopicamente em Liberdade, Igualdade e Fraternidade?

Podemos indagar poeticamente como Bob Dylan numa de suas músicas:

How many roads must a man walk down
Before you call him a man?
Yes, 'n' how many seas must a white dove sail
Before she sleeps in the sand?
Yes, 'n' how many times must the cannon balls fly
Before they're forever banned?
The answer, my friend, is blowin' in the wind,
The answer is blowin' in the wind.

How many times must a man look up
Before he can see the sky?
Yes, 'n' how many ears must one man have

Before he can hear people cry?

Yes, ‘n’ how many deaths will it take till he knows

That too many people have died?

The answer, my friend, is blowin’ in the wind,

The answer is blowin’ in the wind.

How many years can a mountain exist

Before it’s washed to the sea?

Yes, ‘n’ how many years can some people exist

Before they’re allowed to be free?

Yes, ‘n’ how many times can a man turn his head,

Pretending he just doesn’t see?

The answer, my friend, is blowin’ in the wind,

The answer is blowin’ in the wind.

Poderia entrar no assunto desta mesa-redonda pela porta das ciências naturais ou então ir buscar algo num terreno insólito para nós. Refiro-me à física e à engenharia e aos estudos sobre a “resistência de materiais”. Sim, porque nossa tolerância repousa sobre um material determinado que pode ser mais ou menos flexível. Já diziam alguns diante da inflexibilidade e revolucionária de outros que não se deveria curvar uma vara mais do que ela pode ceder, caso contrário se quebrará.

Que temperatura suporta a água até converter-se em vapor?

Que temperatura suporta o minério, um material sólido?

Decido pesquisar na internet sobre “resistência de materiais”. A internet tem tudo. Será que tem algo para este debate? Para minha surpresa encontro várias páginas abertas sobre isto, inclusive a ementa de um curso dado na UNICAMP que, sugestivamente, começa assim:

Flexão de vigas. Tensões. Flexão pura, simétrica. Hipótese cinemática básica, definição da deformação, equação constitutiva e equação de equilíbrio. Equações diferenciais de equilíbrio relacionando carregamento, esforço cortante e momento fletor. Tensões em vigas

submetidas à flexão pura. Momento de inércia, momento de resistência de uma seção. Deflexões. Equação diferencial que governa a deflexão de vigas. Integração da equação diferencial. Função de singularidade para rótulas. Vigas compostas de diversos materiais. Materiais que não resistem à tração. Elementos estruturais protendidos. Flexão assimétrica. Exercícios.

Então, depreendo que vigas sofrem flexões e deflexões e que há vários tipos desse fenômeno e a “flexão pura, simétrica” é uma delas. Como operacionalizar um modelo como esse nas ciências sociais? Surge-me, além dessa, uma outra expressão carregada de força poética: “esforço cortante”. E fico sabendo que há um momento nas tensões que é o chamado “momento fletor”, cujo sentido imagino. E aí está expresso que há “materiais que não resistem à tração”, como aquele meu amigo que não suportava pressão, ou seja, tortura física.

A ementa continua aliciando minha imaginação, me mostrando uma vez mais que ciências físicas e até mesmo a metafísica devem aprender umas com as outras, que as ciências humanas e as que lidam com materiais da natureza têm que se abastecer de informações para a criação de modelos interpretativos de nosso assombro diante do universo.

Está lá naquela ementa a palavra “cisalhamento”, bonita, aliás, na expressão “cisalhamento na flexão”. E logo o dicionário me ensina que este não é apenas um fenômeno de deformação diante de forces vetoriais, mas que até rochas submetidas a forças contrárias podem sofrer faturação.

Volto à pagina procurando outras instigações. Lá encontro que há um modelo para se ver como se desenvolve a questão da tolerância, ou seja, da pressão, e esse modelo se chama Biasolver. E, nesta disciplina, descubro que há a Lei de Hocker, que deveria me dar instrumentos para entender melhor coisas do mundo material e imaterial, mas a página abre apenas para os alunos do curso daquela universidade.

Continuo minha pesquisa, confirmando o saber antigo que a melhor maneira de aprender algo o se desenvolve a questão da tolerância, ou seja, da pressão, e esse modelo se chama Biasolver. E, nesta tro a sugestiva informação de que a questão da tolerância ou resistência de materiais já invadiu a nanotecnologia, ou seja, o universo do infinitamente pequeno. Os menores, os ínfimos também tem sua resistência, sua flexão, seu cisalhamento. Os menores e as minorias também dizem, basta!

O que os dicionpesquisa, confirmando o saber antigo que a melhor maneira de apren sinalizam um campo sem, confirmando o saber"Tolerlizam" estrlizam um campo sem, "humanitarismo", e, em segundo lugar, a drogas ou a "tóxicos, consumo de". Esse "humanitarismo" estnitarismoumo dideia de "compaixar" por outros seres humanos. E armando o saber antigo que a melhor maneira de aprender algo o se desenvolve a questão da tolerância, ou seja, da pressão,

Procuro conotações entre "resistência" e as ciências sociais, e me remetem para "insurreição", "direito à resistência" e "garibaldismo". Se eu for à palavra "revolução" encontro conexões com "subversão", "rebelião", "sucessão", "reação", etc.

Poderia ir para o plano psicológico e procurar conexões entre neurose e pressão, entre psicose e vida cotidiana. Poderia fazer uma larga viagem freudiana e constatar que cada um de nós tem uma resistência, um nível de tolerância específico em relação às pressões familiares e sociais. Mesmo numa família e, evidentemente, numa comunidade ou país, pessoas semelhantes reagem de forma diferente às pressões, toleram de forma variada o que é imposto de fora para dentro. Como não lembrar, até mesmo para alegrar essa apresentação, a célebre piada, que me foi contada por Clarice Lispector, ilustrando o fato de que todos nós diante das diversas pressões, somos todos ou neuróticos ou psicóticos. A diferença está em que enquanto o psicótico diz que 2+2 são cinco, o neurótico, aceita que 2+2 são 4, mas acrescenta "eu não aguento".

Mas estou falando essas coisas neste dia em que abrindo os jornais constatamos que, em Paris, os imigrantes africanos e árabes estão queimando carros, e agora a fogueira já atinge toda a Europa. Os "novos bárbaros" assim chamados por tantos estão escalando as muralhas do "primeiro mundo", aliás, já estavam nas praças do primeiro mundo, e agora resolvem dar um recado múltiplo e confuso, mas que é um recado da "periferia" para o "centro", um recado que está trespassado pela questão da tolerância/intolerância, tanto quanto os recados que o bandido mais recentemente morto, da Rocinha, o "Bem-Te-Vi", nos mandou, como antes todos bandidos estão nos mandando, desde sempre, quer se chamem ontem Lampião, Sete Dedos, Lúcio Flávio, Mineirinho ou Fernandinho Beira-mar.

Há uns dois anos, por causa da novela de Manoel Carlos – "Mulheres apaixonadas"– tornou-se conhecido um poema intitulado "No caminho com Maiakovsky", que não era de Maikovsky, como se pensou, senão de um poeta da geração 60 – Eduardo Alves da Costa, e que dizia:

Na primeira noite

Eles se aproximam

e roubam uma flor

de nosso jardim.

E não dizemos nada.

Na segunda noite

Já não se escondem:

Pisam as flores,

Matam nosso cão,

E não dizemos nada.

Até que um dia

O mais frágil deles

Entra sozinho em nossa casa,

Rouba-nos a luz e,

Conhecendo nosso medo,

Arrancam-nos a voz da garganta.

E já não podemos dizer nada.

Mas nesta discussão propiciada na UERJ por estudiosos da questão e da cultura judaica, e os conflitos da tolerância e da intolerância, me parece pertinente reativar uma crônica publicada em O Globo. Ela transcende às tensões entre esses dois grupos e acrescenta elementos que até agora eu não havia trazido aqui:

UM JUDEU, UM PALESTINO

O judeu é Daniel Barenboim.

Edward Said é o palestino.

O primeiro é um dos maiores regentes da atualidade.

O segundo, recém falecido, um dos grandes intelectuais de nossa época.

"A amizade entre eles remonta ao início da década de 1990, quando os dois se conheceram no saguão de um hotel londrino", diz Ara Guzelimiam, que segue explicando: "Edward Said nasceu em Jerusalém, no seio de uma família palestina, mas cresceu no Cairo, afastado de suas origens. Como membro de uma família árabe cristã anglicizada, vivendo numa sociedade predominantemente muçulmana, mais uma vez se viu deslocado. E foi deslocado novamente, agora para os Estados Unidos, onde, adolescente, estudou num internato (...). A história de Daniel Barenboim é igualmente complexa. Ele nasceu no seio de uma família judia russa que, na geração de seus avós, imigrou para Buenos Aires, onde havia uma florescente população judaica – a terceira maior do mundo na época. Depois emigrou com os pais para o recém-criado Estado de Israel, e seus endereços de então incluem Londres, Paris, Jerusalém, Chicago e Berlim".

Estou citando o livro *"Paralelos e paradoxos*"(Companhia das Letras) que reproduz uma série de diálogos gravados a partir de 1995, entre o judeu Barenboim e o palestino Said. São reflexões sobre música, política, história e literatura. Said, escritor que até pouco tempo lecionava na Universidade de Coliámbia, teve também formação musical e era pianista. Daniel, por sua vez, é um fenômeno. Antes de ler este livro, há poucas semanas topei, no "Nouvel Observateur", com um artigo dele sobre a "Ética" de Spinoza. Brilhante. E humilhante. Pois confessa que ganhou esse livro do seu pai quando tinha doze anos e até hoje o lê, às vezes, até no intervalo de concertos. (Se você der uma olhada naquele livro ficará certamente desconcertado. Não *é* nenhum refresco).

Um judeu pode conversar com um palestino.

Um palestino pode conviver com um judeu até mesmo se discordam num ponto ou noutro. No livro há vários exemplos. E, sobretudo, o legado que nos deixam esses dois é que um judeu e um palestino podem construir um plano de paz através da arte.

Isto ficou exemplificado em 1999 quando, em Weimar, realizou-se um encontro de músicos árabes e judeus. Comemoravam-se os 250 anos do nascimento de Goethe, ícone da cultura alemã que apaixonando-se pela

literatura persa produziu a antologia "West-ostlicher Diwan" (O Divã Ocidental/Oriental).

Foi uma experiência ilustrativa das dificuldades e do êxito possível na relação entre árabes e judeus. Ocorreu inicialmente naquela oficina musical um incidente. Os árabes se reuniam depois dos trabalhos do dia para tocarem música árabe. Um judeu de origem albanesa tentou tocar com eles, mas ouviu o seguinte argumento: "você não pode tocar música árabe. Só os árabes podem tocar música árabe".

Daniel Barenboim incrementou a discussão a partir da questão: "Quem lhes dá o direito de tocar Beethoven? Vocês não são alemães". E o regente relata: "No começo havia, portanto, um clima de insegurança. Mas, dez dias depois, o mesmo garoto que tinha dito que só os árabes podem tocar música árabe estava ensinando Yo Yo Ma a afinar o violoncelo pela escala árabe. Evidentemente ele achava que os chineses podiam tocar música árabe. Pouco a pouco o círculo se ampliou e todos estavam tocando a Sétima de Beethoven. Foi uma coisa extraordinária".

E relatando isto que vira, Edward Said ainda anota algo complexo: "Também foi assombroso ver Daniel pôr na linha esse grupo basicamente refratário. Não se tratava apenas de israelenses e árabes que não se gostavam. Alguns árabes não gostavam de outros árabes, assim como havia israelenses que cordialmente antipatizavam com outros israelenses. E foi fantástico ver o grupo se transformar numa orquestra de verdade (...). Nunca vou esquecer a expressão de pasmo dos músicos israelenses no primeiro movimento da Sétima de Beethoven, quando o oboísta toca uma escala em lá maior a descoberto. Todos se viraram para ver um estudante egípcio executar ao oboé uma escala em lá maior perfeita – graças a Daniel. A transformação desses garotos foi basicamente irrefreável".

A arte tem alguma coisa a ensinar aos negociadores políticos. E um dos pontos mais ilustrativos disto está no episódio protagonizado por Barenboim (repito, judeu), que chefiando uma orquestra alemã propôs-se a tocar, em Israel, o primeiro ato de "A Walquíria " de Wagner – compositor que pelo seu antissemitismo era proibido naquele país. O diretor do festival pediu que o regente substituísse a peça. Ele o fez. Botou Schumann e Stravinsky no lugar de Wagner. Mas no final do espetáculo, na hora do bis, anunciou que tocaria um trecho de "Tristão e Isolda", e que quem quisesse

poderia democraticamente se retirar. A maioria ficou. E é claro que surgiu uma polêmica na qual o maestro ouviu impropérios de extremistas de todo o mundo.

O livro traz comentários sobre a questão Wagner, o hitlerismo e seus descendentes. Assim como traz análises musicais sobre a Quarta Sinfonia de Beethoven que tanto fascina Barenboim com aquele intrigante "si bemol solitário". Relata ainda o encanto que o célebre maestro Furtwangler sentiu por aquele menino de 11 anos tocando especialmente para ele, entre outras peças, o "Concerto italiano" de Bach e a Segunda Sonata de Prokofiev. Enfim, é um livro que fala de coisas intemporais e das perplexidades de nossa época. Numa época de muros e intolerâncias explosivas, a arte tem, de novo, um papel importante a desempenhar.

De resto, vale lembrar que o editor do livro entre nós é descendente de judeus. E edita também José Saramago que tem dito coisas duras sobre a política de Israel em relação aos palestinos.

> Há que estabelecer paralelos e conviver com os paradoxos. A música e a realidade nem sempre são tonais e harmônicas. Daí que diante do que os clássicos chamavam de "desconcerto do mundo", o desafio é consertar a orquestra de concertos.

Finalmente, eu diria que a questão da tolerância/ intolerância é indissociável da questão do fanatismo. E a melhor ilustração disto, a encontro no livro do romancista judeu Amos Oz -– *Contra o fanatismo*" (Ed. Ediouro). Às vezes uma estória, funcionando como parábola, pode evidenciar mais fortemente aquilo que teoricamente se tenta demonstrar às vezes com auxílio até da ciência. E com esta expressiva estória real que ele nos conta, encerro minha participação nesta mesa:

> Vou contar uma história à guisa de digressão. Sou famoso por minhas digressões. Um querido amigo e colega, o maravilhoso romancista israelense Sammy Michael teve, certa vez, a experiência, que todos temos de vez em quando, de fazer o trajeto entre cidades com um motorista que estava fazendo a preleção habitual de como é urgente para nós judeus matar todos os árabes. E Sammy ouvia o homem e, em vez de gritar "Que homem terrível é você, você é nazista, fascista?", decidiu lidar com a situação de modo diferente. Perguntou ao motorista: "E quem você acha que deveria matar todos os drabes?" O motorista respondeu: "O que você quer dizer com

> isto? Nós! Os judeus israelenses! Temos a obrigação! Não há escolha, basta olhar o que eles estão nos fazendo todos os dias!"."Mas quem exatamente você pensa que deveria levar a cabo essa tarefa? A polícia? Ou, talvez o exército? Ou o corpo de bombeiros? Ou as equipes médicas? Quem deve realizar a tarefa?". O motorista coçou a cabeça e disse: "Acho que deveria ser dividido por igual entre todos nós, cada um de nós deveria matar alguns deles". Sammy Michael continuando a jogar o jogo, disse: "Ok, suponha que você seja designado para um certo quarteirão residencial em sua cidade natal de Haifa, e bata em todas as portas, ou toque a campainha, perguntando: "Desculpe-me senhor, ou desculpe-me senhora, por acaso você é árabe?". Se a resposta for sim, você atira neles. Em seguida você chega ao fim de seu quarteirão e pretende ir para casa, mas, justamente quando se dirige ao seu destino, ouve um bebê chorando num quarto andar de algum edifício. Você voltaria lá e atiraria neste bebê? Sim ou não? Houve um momento de silêncio, e então o motorista disse a Sammy Michael: "Sabe, você é um homem muito cruel.

E para concluir suas palavras, Amós Oz, diz: "

> Ora, esta é uma história significativa, pois há algo na natureza do fanático que é essencialmente muito sentimental e, ao mesmo tempo, peca por falta de imaginação. E isso me dá às vezes, alguma esperança, na verdade, uma esperança muito limitada, de que injetar alguma imaginação nas pessoas pode ajudá-las, talvez, a reduzir o fanático que carregam dentro de si e a sentir-se incômodas. Não é remédio rápido, não é cura rápida, mas pode ajudar.

Affonso Romano de Sant'anna
Doutor em Literatura Brasileira – Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG
Poeta, Ensaísta, Crítico Literário e Escritor

A intolerância: uma perspectiva judaica

Jacob Dolinger

Democracia

Há cerca de um ano atrás a Suprema Corte do Brasil julgou um habeas corpus em que o impetrante, Siegried Ellwanger, pedia que seu crime – publicação e divulgação de livros com conteúdo altamente antissemita – fosse descaracterizado como crime de racismo e assim deixasse de estar inserido no disposto na Constituição brasileira, artigo V, inciso XLII, que classifica este crime como inafiançável e imprescritível.

Foram apresentadas várias opiniões ao Supremo Tribunal, inclusive um parecer do Professor e ex-Chanceler Celso Lafer, que examinou a questão dos mais variados ângulos – histórico, religioso, jurídico. A Corte julgou, por maioria de oito votos a três, que estavam certos os tribunais do Rio Grande do Sul e o Superior Tribunal de Justiça que haviam decidido que o crime de racismo independe da existência de raças, e que qualquer incitamento contra um grupo étnico, uma determinada religião ou cultura constitui o crime de racismo. Inúmeras passagens do estudo apresentado pelo eminente professor da USP foram lembrados nos votos dos Ministros de nossa mais alta Corte.

A Ministra Ellen Gracie pronunciou em seu voto a seguinte definição:

> Quando se fala em preconceito de raça e quando a tanto se referem a CF e a lei, não se há de pensar em critérios científicos para defini-la – que já sabemos não os há – mas na percepção do outro como diferente e inferior, revelada na atuação carregada de menosprezo e no desrespeito ao seu direito fundamental à igualdade. Trata-se do preconceito feito ação (fls. 124, cf. Lafer, p.103).

Acrescento trecho do voto do Ministro Celso de Mello, que disse:

> Se é certo, como proclama a milenar sabedoria judaica, que aquele que salva uma vida salva toda a Humanidade, não é menos exato afirmar, Senhor Presidente, que aquele que ofende a dignidade pessoal de qualquer ser humano, especialmente quando movido por razões de fundo racista, também atinge – e atinge profundamente – a dignidade de todos e de cada um de nós (fls. 61, cf. Lafer, p.112).

E do voto do Ministro Gilmar Mendes, extraio a seguinte colocação: “A discriminação racial levada a efeito pelo exercício da liberdade de expressão compromete um dos pilares da sociedade democrática, a própria ideia da liberdade”. (fls. 209, cf. Lafer, p.114).

A religião como fonte de racismo

Isaiah Berlin, o grande pensador britânico, judeu, não religioso:

Uma crença mais do que qualquer outra é responsável pelo massacre de milhões de seres humanos ao longo da história: é a crença de que aqueles que não comungam da minha fé – ou da minha raça ou da minha ideologia – não compartilham da minha humanidade.

São os que não têm salvação, os infiéis, os irredimíveis, que ficam fora do círculo da salvação.

Se a fé é que nos torna humanos, aqueles que não participam de minha fé são menos do que completamente humanos. Desta equação fluíram as Cruzadas, a Inquisição, os *jihads,* os *pogroms,* o sangue do sacrifício humano através dos tempos. E quando a ideia da fé foi substituída pela da raça, aconteceu o Holocausto.

Teologia da diferença

Esta teologia nos ensina a conviver com o outro e a reconhecer a integridade daqueles que não são da minha fé, sejam de outra religião, sejam ateus – a Teologia da Diferença, da Dignidade da Diferença. A Voz do Outro.

Assim como na economia do mercado, eu tenho o que você não tem – a diferença é a fonte do valor. Porque não somos os mesmos como indivíduos, nações ou civilizações, mas cada um tem algo que ao outro falta, e a todos nós falta o que o outro tem, é que lucramos com a diferença e a interação. É isto que faz o comércio a mais dinâmica força contra a guerra (Anatole France).

Em 2002 apareceram dois livros muito importantes para o tema de hoje: na Inglaterra um pequeno livro do Professor de Filosofia Jonathan Sacks, rabino-chefe da Inglaterra – *"The Dignity of Difference – How to Avoid the Clash of Civilizations",* e nos Estados Unidos um pesado livro de um historiador e pensador católico, James Carroll, que deixou a batina mas continua fiel à sua Igreja, cujo livro, *"The Sword of Constantine – The Church and the Jews" recebeu o National Book Award,* em que historia, descreve, analisa e critica 17 séculos de relacionamento da Igreja Apostólica Romana com os judeus da Europa. Parte do Imperador Constantino, que proclamou o catolicismo como religião oficial de Roma até a cruz instalada no campo de concentração de Auschwitz para angústia dos sobreviventes, dos judeus no mundo inteiro e principalmente de James Carroll que dedica dezenas e dezenas de páginas aos significados da Cruz.

Ambos – Sacks e Carroll – se inspiram na mensagem de paz e tolerância de Abraham Joshua Heschel, aquele judeu baixinho, franzino, de barba branca, descendente de ilustre cadeia de líderes *chassídicos,* que escapou milagrosamente do Holocausto, que marchou de mãos dadas com Martin Luther King em Selma, Alabama, e em outras localidades do sul dos Estados Unidos nos tormentosos anos da década de 50.

James Carroll, ex-padre católico, que continua fiel e dedicado à sua Igreja e à sua fé, se refere a Heschel como "My Rabbi".

E qual a lição teológica de Heschel, pergunta Sacks?

Um Deus, mas não uma religião. Deus é universal, mas as religiões são particulares. A Religião é a tradução de Deus para uma língua particular e assim para a vida de um grupo, de uma nação, de uma comunidade de fé. E Sacks continua:

Deus não quer que todas as fés e culturas sejam as mesmas, assim como um pai e uma mãe não querem que seus filhos sejam todos os mesmos.

Do universal para o particular

Os primeiros 11 capítulos bíblicos não tratam dos judeus, mas da Humanidade: Adão, Eva, Caim, Abel, Noé, os construtores da Torre de Babel.

A ideia bíblica não é que porque há um Deus deva haver uma fé, uma religião, uma verdade, uma maneira de viver.

Duas mulheres bíblicas que desempenharam papel fundamental na história do povo judeu não são israelitas – Tamar é canaíta e Ruth é moabita, mas ambas ocupam lugar de honra na história judaica e são as ancestrais de seu maior rei, o Rei David. Melchizedek, o sacerdote de Salem, é respeitado e homenageado por Abrahão. Itro, sacerdote midianita é o sogro de Moisés e este segue as recomendações do pai da Ziporah sobre como estruturar a governança do povo judeu no deserto mediante a nomeação de juízes para cada grupo de dez pessoas, para cada grupo de cem pessoas e para grupo de mil pessoas, naquele que foi provavelmente o mais antigo e bem sucedido sistema de organização judicial.

Abrahão e Moisés e o sentido de justiça

Abrahão discute com Deus sobre a sorte do povo de Sodoma, que ele sequer conhecia, e desafia a Justiça Divina – como poderia *Hashofet Kol Haaretz* – Aquele que julga toda a Terra sacrificar justos por causa dos pecadores? Moisés salva um judeu de um egípcio que o atormentava; no dia seguinte salva um judeu de um correligionário que o maltratava e dias depois salva não judeus de outros não judeus – as filhas de Itro que estavam sendo prejudicadas por pastores midianitas. A Justiça não conhece religiões, não distingue entre os seres humanos, entre as etnias, entre os sexos. Moisés estabelece o caráter universal da justiça.

Do particular para o universal

Sacks – A universalidade da preocupação moral não é algo que aprendemos por sermos universalistas, mas por sermos particularistas. Porque sabemos o que significa ser um pai, uma mãe, que ama seus filhos, não as crianças em geral, entendemos o que significa para o outro, em outro local, ser um pai, amando seus filhos, não os nossos.

O caminho para a solidariedade humana começa pela particularidade moral.

O estrangeiro na antiguidade

O estrangeiro foi sempre discriminado nas civilizações antigas e também nas modernas. Vemo-lo no direito grego, no direito romano, no direito hindu. Ensinei isto nesta Universidade nos últimos 35 anos.

A Bíblia tem um comando para amar o vizinho judeu, mas contém 36 comandos para amar o estrangeiro. “E não oprimireis o estrangeiro, pois sabeis o que vai no coração do estrangeiro – vós que fostes estrangeiros na terra do Egito”. (Êxodo 23.9).

> “Quando um estrangeiro vive consigo em sua terra, não o maltrate. Ele deverá ser tratado como um nato. Ame-o como a si mesmo, pois foste estrangeiro na terra do Egito. Eu sou o Senhor, seu Deus”. (Levítico 19. 33-34).

A ideia central é de que a dignidade moral e espiritual extrapolam as fronteiras de qualquer civilização. Pertencem ao outro, o estrangeiro, o de fora, aquele que não se integra em nosso sistema, nossa raça, nosso credo.

Tribalismo, universalismo e outros ismos

O tribalismo, hoje nacionalismo, entende que há um deus (ou um espírito, ou uma raça ou um caráter) para cada nação.

O universalismo sustenta que há um Deus e por isto uma verdade, um caminho para toda a humanidade.

Nenhum dos dois admite aceitar o outro, o diferente. O primeiro nega direitos ao estranho, o segundo condiciona os direitos do estranho a que se converta, se assimile e deixe de ser diferente. O imperialismo, o totalitarismo e o fundamentalismo são tentativas para impor uma só verdade para o mundo pluralístico. Nada mais do que manifestações do Universalismo e de seus males. E a globalização entra em tudo isto.

Grécia, Roma e o Iluminismo se vangloriavam de serem tolerantes. No entanto:

Antiochus IV proibiu a prática da religião judaica na Judeia. Tito destruiu o Templo de Jerusalém. O Iluminismo criou Voltaire e outros ilustres antissemitas que prepararam a Europa ocidental, civilizada, culta, sofisticada para o *Affaire* Dreyfus, prestigiaram o jornal parisiense “La Croix” e sua campanha violentamente antissemita e abriram as portas para o nazismo que contou com a cumplicidade de quase todos os outros povos da Europa e das Américas.

Assim como o ambiente natural exige biodiversidade, o ambiente humano depende de diversidade cultural, proclama Sacks, que continua, voltando novamente ao Gênesis:

O drama da Torre de Babel era uma só língua para todos. A eliminação das diferenças para alcançar o céu. Foi uma tragédia e teve que ser destruída e seus construtores espalhados pela face da terra, cada um com sua língua.

A universalidade da sabedoria

Maimônides afirmou em sua obra filosófico-teológica – *O Guia dos Perplexos* – que estava aberto para aprender e aceitar toda lição baseada na razão, viesse de onde viesse. E assim aprendeu de Aristóteles tudo aquilo que não contradizia o Gênesis. Viu-se então, naquele simpático século XII, a magnífica interação entre os filósofos árabes e os pensadores judeus da Alta Idade Média. Na verdade houve naquela época áurea um bom entendimento entre as três religiões abrahamicas – os cristãos, os muçulmanos e os judeus, nas regiões da Castilha, da Catalunia.

James Carroll fala desta convivência, tão doce, tão curta...

Exclusivismo religioso

Ao longo dos séculos a Igreja Católica tem sustentado que fora dela não há salvação. Os muçulmanos sustentam que o resto da humanidade é composta de infiéis e não suportam sequer as estátuas do inofensivo Buda. E ambos partiram para suas campanhas de conversões forçadas.

O Judaísmo admite todas as crenças e sobre isto ainda falarei. Mas antes invoco o depoimento de Locke, que escrevia para todos entendermos. *(“Concerning Human Understanding”).*

Uma carta sobre a tolerância

John Locke teve que abandonar sua Inglaterra, refugiando-se na Holanda. Lá escreveu uma carta sobre a tolerância na qual mui sutilmente observou que a principal oração da religião judaica é a proclamação, “Ouça Israel...” em que se proclama a Unicidade do Divino, que restringe a obrigação de seguir a Lei de Moisés para o povo de Israel; segue

demonstrando que em todas as guerras bíblicas, tanto as da conquista original de Canaan como na época do Rei David, nunca se cuidou de converter os cativos idólatras ou de puni-los por sua idolatria. Acrescento que Abrahão procurou convencer os pagãos a acreditar em um só Deus, e nada mais. Não tentou impor qualquer prática religiosa. Volto a Locke: "O católico que acredita na eucaristia não deve sofrer do vizinho que não aceita este dogma; o judeu que não acredita no Novo Testamento não deve ter afetado seus direitos civis de cidadão e o ateu, que descrê de ambos os Testamentos, não deve ser punido como cidadão pernicioso". E quase no fim de sua maravilhosa carta, diz Locke:

> Se podemos abertamente falar a verdade, como deve ser entre um homem e o outro, nem o pagão, nem o maometano, nem o judeu deve ser excluído dos direitos civis de uma nação devido à sua religião. O Evangelho não comanda tal coisa. 'A Igreja que não julga os que estão fora dela', conforme Coríntios 5.12,13, não quer tal coisa.

Política religiosa e religião política

No século XX, diz Sacks, a política foi transformada em religião.

No século XXI a religião está se transformando em política.

A religião conduziu o homem à violência desde os tempos de Caim e Abel.

Heschel e a guerra no Vietnam

Heschel disse em 1965:

> Falar de Deus e permanecer silente sobre o Vietnam é uma blasfêmia.

E James Carroll comenta: O rabino Heschel ensinou-me que não apenas o silêncio pode ser uma blasfêmia, mas que a separação entre ele e eu também pode ser uma forma de blasfêmia. Realmente, não foi um que levou ao outro? No Deus de Heschel, eu vi o meu, o que me ensinou que católicos e judeus não precisam ser inimigos – em verdade, nunca deveriam ter sido.

Deus, escreveu Heschel, am ter sido.schel ensinou-me que não ap do que o dogma.

E Carroll critica sua Igreja por ter colocado uma cruz em Auschwitz e por ter santificado a Irmica sua Igreja por ter colocado uma cruz em Auschwitz e por ter sande ser uma blasfêmia, mas que a separação entre ele e eu também pode ser umaschwitz por ser judia, eis que eles passaram o antissemitismo do plano religioso para o plano racial, e quem nascera judeu ou de pais judeus, ou atr uma blasfêmia, mas que a separação entre ele e eu também pode

A cruz em Auschwitz e a santificação de Edith representam para Carrol a cristianização do Holocausto e um desrespeito à memória das vítimas e à sensibilidade dos sobreviventes e remanescentes.

O Cardeal Edward Cassidy, chefe da Comissão do Vaticano para Relações Religiosas com os Judeus, disse em uma palestra, em Washington em maio de 1998, que "o gueto que foi criado em 1555 por uma bula papal redundou na antecâmara do extermínio da Alemanha nazista" (Eugene Fisher in *National Catholic Register,* 27/10/1998). James Carroll acrescenta que ele ouviu o Cardeal dizer em 30 de março de 1999 que "o guetto ordenado pela Igreja foi a antecâmara dos campos de morte nazistas". (JC 376 e 669).

Limpieza de sangre

Em 1449, o Conselho Municipal de Toledo aprovou um decreto sobre *limpieza de sangre* que estabelecia que ninguém com sangue judeu poderia desempenhar qualquer função ou obter qualquer benefício do município. O Papa Nicolau V (1447-1455) se opôs com fúria a essa iniciativa em sua bula *Humani generis inimicus.* O inimigo da raça humana não era o judeu mas a decisão de que os judeus não podiam mudar mediante a conversão, e o Papa excomungou o autor do estatuto. No entanto, dois anos mais tarde, o rei de Castilha aprovou formalmente o regulamento, e dali em diante os judeus seriam definidos legalmente na Espanha não pela religião, mas pelo sangue. (¸James Carroll, p.347).

Em 1607, a Sociedade de Jesus proibiu a filiação à ordem de pessoas com ascendência judaica ou sarracena nas últimas cinco gerações. Tempos

depois a restrição aos de ascendência sarracena foi eliminada. Em 1946, a ordem foi sensivelmente mitigada, mantendo-se apenas uma recomendação no sentido da cautela a ser exercida antes de permitir o ingresso de um candidato sobre o qual houvesse alguma dúvida quanto ao caráter de seu background hereditário (James Carroll, p.383).

Hanna Arendt expõe a seguinte cronologia seguida pela ordem dos jesuítas: Em 1593, todos os cristãos de origem judaica foram excluídos. Um decreto de 1608 estipulou que a investigação deveria voltar até a quinta geração, o que em 1923 foi reduzida a quatro gerações. Em casos individuais o chefe da ordem pode liberar sem investigação. (Totalitarismo, Parte I, p.102).

Eugene Fisher, consistente advogado da Igreja, identifica a *limpieza de sangre* como a origem primeira do antissemitismo racial. (James Carroll, p.669, fn 59). Documentos do Brasil colônia se referem à "raça infecta" – negros, mestiços, indígenas e judeus, inclusive convertidos, como se encontra documentado nas obras de Maria Luiza Tucci Carneiro em "O racismo na história do Brasil" e de Anita Novinsky, em seu livro "Cristãos novos na Bahia".

A visão judaica

Tzelem Elokim – Homem criado à imagem do Divino.

O Talmude diz que o barro com o qual o primeiro homem foi criado foi colhido de todos os cantos da terra para simbolizar a igualdade de todos os seres humanos, paralelamente à concepção do homem criado à imagem de Deus (Gênesis 1.27), ideia que aparece no último dos profetas do Velho Testamento (Malaquias 2.10) que fala na paternidade de Deus sobre todos os homens, dizendo: "Porventura não é um mesmo o pai de todos nós? Por que razão logo despreza cada um de nós a seu irmão, violando o pacto de nossos pais", exclamação esta reproduzida por sábios judeus ao opressor romano como narrado no Talmude no tratado Taanit, 18ª.

Thomas Paine, em seu "Rights of Man", de 1791, refere-se à história da criação do homem por Deus à sua imagem e diz que "se isto não tiver autoridade divina, tem pelo menos autoridade histórica e mostra que a igualdade do homem, longe de ser uma doutrina moderna, é a mais velha

ideia registrada, ao que acrescenta Haim Cohn, juiz da Suprema Corte de Israel, que, sendo a crença na criação do homem à imagem de Deus fundamental ao judaísmo, implica esta necessariamente a igualdade dos homens, daí a expressão do rabino Akiva – a maior figura talmúdica de todas as gerações – que viveu após a destruição do Templo – que o assassinato de um ser humano representa a diminuição da imagem de Deus.

O pensamento judaico valoriza a vida de toda pessoa, sendo cada ser humano considerado único e insubstituível, por isto, diziam os talmudistas que quem mata uma pessoa é como se tivesse causado a destruição do mundo.

Conhecida passagem do Talmude assinala que, assim como não há duas pessoas no mundo com fisionomias idênticas, também não há duas pessoas com pensamentos iguais. Um comentarista explica que a moral deste dito é que, assim como ninguém se incomoda com o fato de que a outra pessoa difere dela fisionomicamente, também não deve se irritar com o fato de que o outro pensa diversamente. É o princípio da liberdade de pensamento, da tolerância para com as opiniões do outro, ressalvado o incitamento ao ódio, a propaganda que visa inferiorizar o outro; eliminar o princípio da igualdade, destruindo a democracia, como bem colocado nos votos proferidos no Supremo Tribunal Federal de nosso país no caso Elwanger.

E Haim Cohn, o talmudista-jurista, que abandonou a prática da religião, mas continuou firme nas convicções judaicas no campo do pensamento, do comportamento, da ética, escreve: a originalidade, a individualidade de cada pessoa, a concepção de que o mundo foi criado por causa de cada ser humano, individualmente, exige, por outro lado, que cada um reconheça o mesmo no outro, daí a igualdade do valor de todos os seres humanos.

No judaísmo acreditamos com convicção que toda pessoa humana que respeita o Monoteísmo, que respeita a vida, o patrimônio e a família do alheio, bem como a vida animal (vedação de se alimentar de partes retiradas do animal em vida) e que colabora na constituição de cortes de justiça, tem parte no *Olam Habah,* no mundo do porvir.

Antissemitismo e racismo

Em 1933, antes da conclusão da Concordata entre o Vaticano e Hitler, o Cardeal alemão Adolf Bertram escreveu ao Cardeal Pacelli: "Seria possível a Santa Sé incluir uma palavra calorosa para aqueles que se converteram do judaísmo para a religião cristã, uma vez que eles ou seus filhos ou seus netos enfrentam agora um destino trágico devido à falta de ascendência ariana". (James Carroll, p.509).

O Vaticano jamais fez este pedido a Hitler. E por isto Edith Stein e dezenas de milhares de cristãos segundo a Igreja Cristã – convertidos do judaísmo, eles, seus filhos e netos, morreram nos campos de concentração. O antissemitismo se convertera de antirreligião em antirraça. Racismo puro.

Conclusão

Conclui Sachs sua mensagem com a profecia de Isaías 19.23/5 sobre o dia em que haverá uma estrada do Egito para a Assíria. Os assírios irão ao Egito e os egípcios irão à Assíria. Ambos servirão juntos e naquele dia Israel será o terceiro, juntamente com o Egito e a Assíria, uma benção sobre a terra. O Senhor Todo Poderoso abençoá-los-á dizendo "Abençoado seja o Egito meu povo, Assíria, minha obra e Israel meu legado".

Tenho um parente em Jerusalém, o eminente pensador e professor David Hartman. Ele tem dito que a paz reinará neste nosso mundo quando nos conscientizarmos de que o Todo Poderoso reza às sextas-feiras em árabe, aos sábados em hebraico e aos domingos em latim.

Permito-me acrescentar, no espírito de Locke: e o Divino abençoará a todos, em todas as línguas, aos que rezam e aos que não rezam, aos religiosos, aos agnósticos, aos ateus, a todos criados à Sua imagem.

Esperança

Há 47 anos, sentou-se no trono do Vaticano um homem puro, simples e santo, que apreendi a respeitar e amar: Angelo Giuseppe Roncali, cardeal arcebispo de Veneza, que durante a guerra, como Núncio Apostólico na Turquia e Grécia salvou milhares de judeus na Bulgária e na Turquia, concedendo-lhes certificados de batismo. Ascendendo ao trono de Pedro,

retirou do ritual católico a referência aos judeus pérfidos e sem fé. Convidou e recebeu no Vaticano o escritor Jules Isaac, autor de "Jesus e Israel", em que é examinada a relação entre a fundamental crença cristã e o desprezo endêmico da Europa aos judeus; convocou e presidiu o 22º Conselho do Vaticano, em que foi aprovada a Nostra Aetate, na qual foi reconhecido o valor da religião judaica.

Antes de falecer João XXIII compôs uma oração pedindo que fosse lida em todas as igrejas, denominado-a *Ato de Raperação*. Seu texto é elétrico e traumático:

> "Estamos cônscios hoje de que muitos séculos de cegueira obnubilaram nossos olhos de forma que não mais podemos ver a beleza de Teu povo eleito, nem reconhecer em seus semblantes as feições de nossos irmãos privilegiados. Damo-nos conta que a marca de Caim está estampada sobre nossas testas. Através dos séculos nosso Irmão Abel jazeu no sangue que nós extraímos ou verteu lágrimas que nós causamos, esquecendo Teu amor. Perdoe-me pela maldição que nós falsamente ligamos a seu nome de judeus. Perdoe-nos por crucificar-vos uma segunda vez na carne deles. Pois não sabíamos o que fazíamos (...)

Imaginemos o efeito desta oração ensinada a toda criança católica desde o berço...

Ao receber a primeira delegação judaica no Vaticano, disse-lhes João: "Eu sou José, vosso irmão", desceu de seu trono e sentou-se em uma simples cadeira ao lado da delegação. Este foi, para mim, o grande momento do século XX, que possibilitou o início de uma lenta e ainda dolorosa reconciliação, mas que um dia haverá de se consolidar, servindo de exemplo e inspiração para todos os homens e mulheres que caminham sobre nosso planeta.

Jacob Dolinger
Professor de Direito Internacional Privado da Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Professor Visitante da Universidade de Miami
Conferencista da Academia de Direito Internacional de Haia

CAPÍTULO 1

Raízes Judaicas no Brasil

1.1 HOLANDESES E JUDEUS NO NORDESTE BRASILEIRO

Existentes, mas não cidadãos: o status jurídico dos judeus no Brasil Holandês (1630-1654)

João Henrique dos Santos

O status dos judeus no Brasil previamente ao domínio holandês

Deve ser recordado que, desde 1492, na Espanha, e desde 1497, em Portugal, fruto dos Éditos de Granada e da Vila do Muge, respectivamente, não havia mais judeus ou muçulmanos. Estes foram forçados a converter-se ao catolicismo romano ou, então, a deixar os Reinos de Espanha e Portugal.

O estabelecimento da Inquisição em Portugal, em 1536, a rogo do Rei D. João III, no mesmo ano da publicação, em Genebra, das "Instituições da Religião Cristã", por João Calvino, 19 anos após a pregação do "Sermão sobre a Indulgência e a Graça" – as "95 Teses", por Martinho Lutero, e dois anos após a promulgação do Ato de Soberania pelo Parlamento Inglês, dando ao Rei Henrique VIII a chefia sobre a Igreja da Inglaterra, sinalizava o endurecimento na vigilância da Igreja sobre os "desviantes" ou "heréticos", culminando com a criação da Companhia de Jesus em 1540 e com o Concílio de Trento (1545-1563), marco da Contra-Reforma Católica.

Parte dos judeus portugueses, convertidos à força, julgavam encontrar nas colônias portuguesas de ultramar a possibilidade de continuar a praticar a fé judaica, ainda que sob o "manto" de católicos romanos. Estabelecem-se de modo especial no Nordeste da América Portuguesa, região de importante comércio açucareiro e negreiro, como donos de engenhos e comerciantes de grande e pequena monta.

O desaparecimento prematuro do Rei D. Sebastião, em 1576, sem que este deixasse descendentes resultou na subordinação da Coroa Portuguesa à Espanhola, ficando todo o Império Português submetido ao Códice Legal espanhol, as Ordenações Filipinas. Nestas, a prática do judaísmo era tratada como heresia, punível com penas que iriam desde a imposição de multas até a morte do acusado.

Sob o domínio espanhol realizaram-se as Visitações do Santo Ofício ao Brasil (na Bahia e Pernambuco – 1591-5, Olinda – 1599, Salvador – 1610 e 1618-20), nas quais se buscou identificar os desviantes da ortodoxia da fé católica romana, especialmente os cristãos-novos judaizantes. As visitações, especialmente a segunda, mais focada nas Capitanias "de cima", geraram rupturas na sociedade colonial da América Portuguesa, opondo os chamados cristãos-velhos aos cristãos-novos. Contudo, foi na última Visitação que se procurou estabelecer um vínculo entre os judaizantes do Nordeste do Brasil e os judeus professos de Le Havre e Flandres, buscando-se provar que estes recebiam informações estratégicas sobre movimentações de naus e tropas, e fortificações na Cidade de Salvador.

Efetivamente, a rápida adesão de muitos dos judaizantes aos ocupantes holandeses, durante a efêmera conquista holandesa de Salvador (1624-1625) fez com que, após a reconquista da Bahia pelos luso-espanhóis, a comunidade de cristãos-novos fosse olhada com suspeição pelos fiéis vassalos de Filipe de Espanha.

Assim, pois, juridicamente, antes do domínio holandês no Nordeste do Brasil, pode-se afirmar categoricamente que estes, à luz das Ordenações Filipinas, ou mesmo das Ordenações Manuelinas, que as antecederam e vigeram até 1580, os judeus não existiam e – consequência óbvia disto – não eram cidadãos.

Os judeus nos Países-Baixos nos séculos XVI e XVII

Em 1566, os nobres das Províncias do Norte, parte do Sacro Império Romano Germânico, organizados por Luís de Nassau, irmão de Guilherme de Nassau, redigiram um "Compromisso", demandando o respeito à liberdade política e ao direito de opção religiosa. O documento, transformado em petição entregue a Margarida de Parma, redigida por Filipe de Marnix, futuro teórico da revolução que se punha em movimento, não apenas demandava liberdade de consciência, mas propunha a Filipe II que meditasse sobre os inconvenientes suscitados pela sua fidelidade aos éditos de seu pai, que jurara combater toda forma de heresia. Assim, tinha-se, de um lado, a quase totalidade de uma população acostumada a viver livre, que se viu subitamente sobrecarregada de impostos e controlada por uma Igreja cada vez mais poderosa, segundo os decretos do Concílio de

Trento e, de outro, o soberano espanhol, decidido a envidar todos os esforços para manter "a pureza da fé e o respeito inviolável pela religião".

Para tentar controlar também a consciência de seus súditos dos Países-Baixos, Filipe II conseguiu do Papa Pio V que fossem nomeados dezoito, ao invés dos outrora três bispos, para as Províncias. Instaurada a revolta, Filipe ainda tentou fazer todas as concessões políticas que podia admitir, "mas não concebe reinar sobre súditos heréticos: para ele a liberdade de consciência é um câncer que deve desaparecer". Isto possibilitou a intensificação da atividade inquisitorial e deu início à publicação de uma série de "editais de sangue", que levou à morte milhares de protestantes verdadeiros ou presumidos.

Um documento publicado em Londres em 1571, escrito por Elias Newcomen e publicado por John Daye, dedicado a Lorde Cheyne, tendo por título *A defence and true declaration of the things lately done in the Low Country,* iniciava exatamente por denunciar os abusos da Inquisição, primeiramente na Espanha e posteriormente em seus domínios, sobretudo nos Países-Baixos. Méchoulan acrescenta outra às razões da repressão espanhola sobre as Províncias do Norte: para este autor, na visão dos adeptos da Contra-Reforma "todo comércio, todo lucro é uma forma de judaísmo" que, uma vez erradicado oficialmente da Espanha, não poderia ter espaço em qualquer parte dos domínios espanhóis.

Esse documento foi escrito após a intervenção de Fernando Alvarez de Toledo, Duque de Alba, mandado por Filipe II à frente de um exército forte para conter a sedição emergente, tendo recebido duas ordens: restabelecer a autoridade real e erradicar a heresia. Entre 1567 e 1568, o Duque de Alba organizou um tribunal de exceção, o Conselho dos Tumultos, conhecido popularmente como "Tribunal de Sangue". Efetivamente, em 1568, Pio V enviou ao Duque de Alba um chapéu e uma espada, símbolos respectivamente do poder temporal que Cristo delega ao seu Vigário e da proteção divina aos que combatem os inimigos da fé, em reconhecimento aos seus feitos em defesa do Rei e da Igreja. Em 1572, Alba gabou-se de haver submetido à autoridade do rei todas as províncias rebeladas. Decidiu exercer da forma mais crua a sua autoridade incontestável: prendeu e mandou executar rebeldes, fez queimar livros e centralizou em si o poder.

Em 1578, recrudesceram os combates e começou a desenhar-se uma divisão entre as Províncias do Norte e as do Sul, com estas lideradas por Artois, Hainaut e Flandres, de população majoritariamente católica, firmando em 6 de janeiro de 1579 a paz de Arras, tomando a defesa do catolicismo e reconciliando-se com Filipe II. Dezessete dias depois, as Províncias do Norte reagiram, formando a União de Utrecht, unindo as províncias da Holanda, Zelândia, Frísia, Utrecht, Gueldre, Groningen e Overijssel, sob a liderança de Guilherme de Orange, conservando suas liberdades tradicionais e estatutos, e firmando pacto de mútua ajuda.

É importante recordar que a dramática situação econômica da Coroa Espanhola levou Filipe II a proclamar em 1575 uma Declaração de Falência, o que fez com que os credores não mais emprestassem dinheiro à Espanha e o fluxo de dinheiro entre a Espanha e os Países Baixos fosse subitamente interrompido em 1º de setembro de 1575, o que fez o Governador Geral dos Países Baixos, Luís de Requesens, que substituíra o Duque de Alba em 29 de novembro de 1573, ficar "horrorizado", nas palavras de Martin Van Gelderen, que cita o relato de Lovett: "Aqueles que aconselharam e arranjaram essa Declaração fizeram com que a Igreja Católica perdesse esses Estados".

A repentina morte de Requesens em 5 de março de 1576 fez com que o Conselho de Estado assumisse as funções executivas interinamente, sendo colocado sob intensa pressão por parte dos que queriam a implementação da solução política vislumbrada por Requesens (as províncias católicas do Sul) e pelos grupos mais ao centro, que exigiam a saída de todos os estrangeiros dos Países Baixos e o retorno ao antigo sistema de governo, com um papel central para os Estados Gerais e concessões aos protestantes. Tais demandas deixaram o Conselho de Estado em uma posição bastante desconfortável, visto as demandas dos grupos mais extremados chegarem a exigir a eliminação dos soldados espanhóis, usualmente dados a motins e pilhagens, e que os Países Baixos fossem governados por seus cidadãos, o que levou Filipe II a proibir ao Conselho de Estado quaisquer contatos com a Zelândia e a Holanda.

O desenrolar dos eventos levou os membros do Conselho a serem presos em 4 de setembro de 1576, do que se aproveitaram as províncias católicas para interromper todas as conversações com a Holanda e a Zelândia, visando à pacificação. Todas as demais províncias do Norte

foram convidadas à convocação e composição dos Estados Gerais, exceto essas duas, tidas (especialmente pelos brabantinos) como irredutíveis. Registre-se que tal convocação era uma afronta às Ordenações, visto que fora estatuído que somente o soberano poderia convocar os Estados Gerais. Nenhuma das Províncias do Norte aceitou o convite.

Por paradoxal que possa parecer, essa situação foi bastante conveniente à Zelândia e à Holanda, especialmente a Guilherme de Orange, a quem interessava que a revolta se espalhasse pelas demais províncias.

Em 8 de novembro de 1576 foi assinada a Pacificação de Gand pelos Estados Gerais, "uma firme e inquebrável amizade e paz entre as Províncias Holandesas", cujo objetivo era repelir os incontroláveis (especialmente amotinados) soldados espanhóis e reinstalar todos os privilégios. Esta proclamava um perdão geral e ordenava que as "Províncias Holandesas" doravante se comprometessem a "assistir-se a todo tempo com conselhos e atos, bens e sangue" e "especialmente, expulsar de seu território todos os soldados espanhóis e demais estrangeiros e forasteiros e mantê-los fora", tendo sido estabelecido pelas Províncias que, uma vez isso ocorrendo, os Estados Gerais se reuniriam para discutir todos os demais assuntos pendentes, inclusive a questão religiosa.

Foram suspensos os éditos de perseguição aos hereges, sendo, porém, assegurado que a prática da religião católica não sofreria qualquer obstáculo. Também a liberdade comercial foi restabelecida pela Pacificação de Gand.

Exatamente o fato de a questão religiosa permanecer em aberto, sendo diametralmente opostas às posições do Rei e dos Estados Gerais, tornou a Pacificação de Gand não uma firme e inquebrável paz e amizade entre as Províncias, mas uma frágil paz, especialmente por ter sido precedida de uma tentativa pelos Estados Gerais, em 6 de outubro de 1576 (treze dias antes de se iniciarem as conversações da Pacificação), de colocar novamente a Holanda e a Zelândia sob o domínio de Filipe II.

O novo Governador Geral, D. João d'Áustria, chegado no início de 1577, relutantemente concordou com a Pacificação de Gand e com o envio das tropas espanholas de volta à pátria, tendo assinado, com os Estados Gerais, o "Édito Eterno", em 12 de fevereiro de 1577, submetendo as

Províncias a Filipe II e à Igreja Católica, o que era inaceitável para a Holanda e para a Zelândia.

Evidenciava-se que os Estados Gerais tornavam-se uma força política verdadeira, e o fato de João d'Áustria haver executado um protestante e, em 24 de julho de 1577, haver sitiado a cidadela de Namur, que opuseram o Governador aos Estados Gerais, evidenciaram isso com a segunda União de Bruxelas, de dezembro de 1577. Contudo, embora fortes, não eram monolíticos, havendo em seu interior forças que desejavam minar o crescente poder de Guilherme de Orange. Este, por sua vez, estimulava grupos não aristocráticos nas Províncias do Sul, especialmente em Flandres e Brabante. Tais comitês revolucionários, chamados de Comitês dos XVIII, ganharam força e levaram a que Guilherme de Orange fosse apontado *ruwaard* (regente) de Brabante.

O aumento da rebelião levou à cisão as Províncias do Norte e as do Sul. Estas submeteram-se a Filipe II e à Igreja Católica, ao passo que aquelas preferiram lutar por um soberano próprio, independente do trono espanhol, que lhes assegurasse liberdade comercial e religiosa.

Alexandre Farnésio, sobrinho de Filipe II e por ele nomeado governador da região, tirou partido da divisão e reconheceu às províncias submetidas o direito de discutir os impostos e prometeu-lhes um príncipe da Casa de Espanha como futuro soberano.

Para a História, essas províncias tornaram-se os Países Baixos espanhóis, enquanto que as províncias do Norte passaram a ser as Províncias Unidas sob o Príncipe de Orange.

Ainda foi tentada nesse mesmo ano uma reconciliação em Colônia, estimulada pelo Imperador do Sacro Império, Rodolfo II, com todos os príncipes europeus representados, incluindo Guilherme de Orange, o Papa e Filipe II. Entretanto, as condições à pacificação impostas por este, representado por Carlos de Aragão, Duque de Terranova, foram consideradas inaceitáveis, com a imposição do exílio a Guilherme e a concessão de um tempo de quatro anos para a organização do exílio dos que quisessem praticar outra religião.

Por oportuno, transcreve-se o texto dos Artigos concernentes à Religião, como citados em *The Dutch Revolt*

> No tocante à religião, que deve ser muito correta e altamente recomendada a todos os Príncipes Cristãos, o Rei não pode, de nenhuma outra forma, fazer qualquer outra coisa senão, seguindo os passos dos Reis Católicos, seus superiores e predecessores, desejar fortemente e mandar que a religião católica apostólica romana seja defendida e praticada em suas províncias patrimoniais, como tinha sido sempre recebida e sob a qual os súditos dessas províncias prosperaram, e sob a qual, o Rei e seus predecessores, antes de tomarem posse dessas províncias, receberam juramento solene como príncipes naturais. Com exclusão de todas as outras, esta religião será ensinada e praticada livremente, pacificamente e sem nenhum obstáculo pelas Províncias dos Países Baixos, como os Estados prometeram recíproca e solenemente em sua União geral, no Édito Eterno e em várias cartas escritas ao Rei, anterior e posteriormente ao início dos conflitos atuais, e como foram escritas a Sua Majestade Imperial. O resultado é que numa matéria de tal importância eles não podem contestar seus próprios escritos sem grande culpa e sem subverter todo o estado político. Visto que Holanda, Zelândia e a cidade de Bommel estão envolvidas, isto refere-se ao decreto do tratado da Pacificação de Gand,sob a condição de que a religião católica romana seja restabelecida nas cidades e lugares onde ela era praticada ao tempo daquele tratado.

Quanto aos súditos de outras províncias dos Países-Baixos compreendidos no presente tratado e que tenham abandonado a religião católica romana, o Rei Católico, considerando a situação atual dos Países-Baixos, concede-lhes por seu Comissário Real, a possibilidade e permissão de permanecer e viver nessas províncias, sem qualquer punição ou importuno por conta dos cartazes promulgados sobre religião. Estes permanecerão suspensos até que o Rei ou seu Governador-Geral, pelo conselho dos Estados, legal e propriamente reunidos em um local seguro onde possam falar livremente, decida pela moderação dos cartazes. Na condição, entretanto, de que esses súditos abstenham-se de escândalos ou emoção e da prática de qualquer outra religião que não a católica romana. Mas eles desfrutarão de seus bens, móveis e imóveis e de suas posses. Independentemente da qualidade desses bens, eles poderão transportá-los a qualquer lugar, vendê-los ou aliená-los como lhes convier. E em caso de quererem reter tais bens, eles o poderão fazer, devendo escolher à sua vontade recebedores católicos para a supervisão, administração e escrituração desses bens. Além do mais, eles podem retornar às províncias

tão frequentemente quanto queiram (devendo viver, entretanto, de forma católica, portando-se como católicos deveriam fazê-lo). Tais visitas e o poder de administrar os bens de alguém será permitido, de boa fé, a qualquer pessoa em condições sobre quem tenha sido informado de tal intenção aos pastores, funcionários e magistrados dos lugares aos quais eles retornarão.

> Pela natureza dessa permissão Real todos podem ver claramente que o Rei nada deseja menos do que o confisco dos bens, a ruína e a perda de seus súditos. Nem ele pretende oprimi-los com o rigor dos cartazes, dado que ele está bem preparado para moderá-los e mitigá-los sob o conselho e a orientação dos Estados e, similarmente, fazer tudo o que for próprio a um Príncipe Cristão e humano para promover a honra de Deus e a paz e a tranquilidade das províncias.

Como se observa, o que Filipe II propunha não era conciliação, mas rendição.

O movimento da Reforma Protestante nos Países-Baixos remonta há cerca do ano de 1520, tendo sido iniciado pelo sul do País. Isso gerou reação imediata de Carlos V, que em 1522 aprovou a instalação do Santo Ofício nas províncias que constituíam os Países-Baixos. Já em 1523 foram queimados em auto de fé, em Bruxelas, os dois primeiros reformados holandeses, os frades agostinianos Hendrick Voes e Johannes Esch. Igualmente os anabatistas conquistaram muitos seguidores, muitos dos quais, após os eventos de Münster, em 1535, juntaram-se aos seguidores de Menno Simonsz, constituindo o grupo dos menonitas. A maioria dos anabatistas, no entanto, aderiu às teses calvinistas, vinculando-se à Igreja Cristã Reformada.

A perseguição aos “heréticos reformados” intensificou-se, como visto, no reinado de Filipe II, cujo principal conselheiro para as Províncias que constituíam os Países-Baixos era Granvelle, arcebispo de Malines (ao norte de Bruxelas) e depois elevado ao cardinalato.

As Províncias Unidas tornavam-se, pois, face à postura mais tolerante e à sua antagonização à Espanha, um refúgio para todos os perseguidos religiosos no continente, de modo especial os protestantes e os judeus.

Todos estes podiam exercer ofícios, estabelecer-se e praticar livremente o culto, desde que de forma privada, visto a Igreja do Estado, a Igreja Holandesa Reformada, ter a primazia do culto público.

O que se depreende da leitura desses e de muitos autores é que os alvos dos holandeses não eram Portugal ou suas Colônias, mesmo porque tinha havido entre holandeses e portugueses um relacionamento comercial bastante proveitoso. O alvo eram as antigas colônias portuguesas, que tinham agora se constituído em domínios espanhóis, muito menos fortificados do que as lucrativas colônias espanholas na América do Sul e no Caribe.

A União Ibérica fez, portanto, da América Portuguesa um válido objetivo militar e comercial para os holandeses, havendo por parte destes interesse em “cortar as veias pelas quais fluía a riqueza do sangue de Filipe da Espanha”, como se referiam os holandeses, então, à possibilidade de interromper o afluxo de riquezas da América para a Espanha. Economicamente, havia três alvos fundamentais para os holandeses: o açúcar do Brasil e, em menor escala, do Caribe, os escravos da Costa Oeste africana (essenciais para a produção do primeiro) e o principal: os metais preciosos extraídos das colônias espanholas nas Américas. Conseguindo as Províncias Unidas controlar esses mercados produtores (ou, ao menos, infligindo prejuízos à Espanha), a guerra na Europa poderia mudar de feição, sendo minado o forte poder bélico e militar dos espanhóis.

Segundo registros do historiador Johannes de Laet, por volta de 1600 os holandeses possuíam duas fortificações de madeira na margem oriental do Rio Xingu, os Fortes Oranije e Nassau, fundados por mercadores vindos da Zelândia. De 1616 a 1622, subsistiu uma colônia fundada por Pieter Adriaenszoon e 150 holandeses nas margens do Rio Jenipapo, cuja principal atividade era o comércio com nativos.

Visando a implementar de forma mais sistematizada a exploração do Norte da América portuguesa e como reação à política restritiva ao comércio implementada pelos espanhóis, em 1602 foi fundada em Amsterdã a Companhia das Índias Orientais (VOC – Verenigde Oostindische Compagnie), com capital majoritário holandês e francês, tendo a missão de explorar a rota oriental para as Índias e estabelecer lá feitorias. A Companhia das Índias Ocidentais (WIC – West Indische

Compagnie) foi fundada em 1621, com capital holandês, francês, inglês, alemão e judaico, tendo por missão estabelecer feitorias em ambos os lados do Atlântico, ocupando especialmente as possessões portuguesas, então submetidas ao domínio espanhol.

O inspirador da criação dessa Companhia, Willem Usselincx, foi o grande estrategista da expansão marítima das Províncias Unidas e um dos principais idealizadores dos ataques à Costa Oeste africana e ao litoral brasileiro, este deixado a cargo de Jakob Willekens, Piet Heyn e Jan van Dorth, o último como responsável pelas forças terrestres.

Historiadores como Boxer e Varnhagen concordam em que, em um primeiro momento, não havia, quanto ao litoral da América Portuguesa, estratégia de ocupação e conquista do território, mas tão somente a captura e apresamento de navios comerciais que partiam em direção à Europa. Tal prática, embora o estado de guerra entre Espanha e Holanda o descaracterizasse como tal, assemelhava-se à prática do corso, legitimada por decreto de Guilherme I de Orange, "o Taciturno" desde o final do século XVI.

Somente ao se dar conta da fragilidade das fortificações da Bahia é que os holandeses empreenderam ação de conquista mais incisiva, tomando a cidade da Bahia com pouco esforço, entre 8 e 10 de maio de 1624. Com os exércitos holandeses, vieram os pastores e missionários da Igreja Reformada Holandesa. O primeiro culto na cidade de Salvador realizou-se no dia 11 de maio de 1624, um dia após a captura da cidade, sendo dirigente e pregador o Rev. Enoch Sterthenius.

A ausência de um plano efetivo de ocupação do território, a quebra dos princípios da disciplina e o envio de forte esquadra espanhola para a reconquista da Bahia fizeram com que a conquista da Bahia pelos holandeses fosse terminada em 1626, sem que as medidas votadas pelos Estados-Gerais naquele mesmo ano, garantindo liberdade de culto e de comércio, chegassem a entrar em vigor.

Sobre o citado Piet Heyn, Hermann Wätjen destaca que este teve meteórica ascensão dentro da frota holandesa, após o apresamento, em setembro de 1628, de uma grande frota de galeões espanhóis carregados de prata, ouro, pérolas, anil, pau campeche, açúcar e outros bens, na Baía de Matanzas, norte de Cuba, que rendeu à Companhia das Índias Ocidentais a

soma de 15 milhões de florins. Tal feito o levou a ser admitido na Mesa de Guilherme de Orange e nomeado almirante suplente da Holanda, o segundo posto na hierarquia naval das Províncias Unidas.

Esse extraordinário aporte de recursos fez a Companhia das Índias Ocidentais sentir-se, nas palavras de Wätjen, "como renascida". Daí a decisão de nova incursão militar contra a América Portuguesa, especialmente dados os rumores de que a paz com a Espanha estava à porta. Cita Wätjen:

> A Diretoria da W.I.C. dirigiu-se aos Estados Gerais e lhes explicou num memorial [Nº 5770, de 23 de outubro de 1629] por que razão a cessão das hostilidades importaria numa sentença de morte para a Companhia. Temos necessidade de dinheiro, ressoa em cada linha, "e só nos traz dinheiro a luta incessante com a Espanha. Se queremos prover o nosso erário, então precisamos capturar navios e por em almoeda as presas. A continuação da guerra é, por conseguinte, uma questão de vida e morte para a W.I.C".

O malogro das tentativas de paz possibilitou à Companhia levar a cabo seu intento de dar prosseguimento às hostilidades com a Espanha, visando a atacar novamente o litoral nordeste do Brasil, focando o alvo na capitania açucareira de Pernambuco.

Uma empreitada de tal magnitude não conseguiria ficar em segredo, tendo chegado à corte de Bruxelas e, desta, a Madri, que notificou o Governador-Geral do Brasil. A vazante do tesouro espanhol não permitia que a Espanha conseguisse mobilizar forças e recursos próprios, mas como se encontrava em Madri àquela ocasião (setembro de 1629) Matias de Albuquerque, um dos principais senhores de engenho de Pernambuco, e irmão do donatário da Capitania, Duarte de Albuquerque, o Primeiro-Ministro Conde de Olivares o incumbiu de organizar a defesa da capitania ameaçada.

Ao chegar a Pernambuco, em outubro de 1629, constatou que não havia como fazer frente à superioridade bélica dos holandeses, mas ainda assim buscou restaurar as fortificações nas capitanias de Pernambuco, Itamaracá, Paraíba e Rio Grande do Norte, além de determinar o alistamento de dois mil novos recrutas.

Os holandeses aportaram em Recife em 15 de fevereiro de 1630, comandados pelo Almirante Hendrick Corneliuszoon Lonck à frente daquela que documentos da época denominaram "a maior armada que já cruzou o equinocial", tendo Recife, Olinda e Antonio Vaz caído em 3 de março do mesmo ano, graças também aos esforços do exército, comandado pelo coronel Diederick van Waerdenburch, governador da região e presbítero da Igreja Holandesa Reformada. Em 1633, Van Ceulen tomou o Forte dos Reis Magos, renomeado Fort Van Ceulen. Em março de 1635, Porto Calvo – terra natal de Domingos Fernandes Calabar, que desertara para os holandeses três anos antes e fizera profissão pública de fé na Igreja Reformada em 20 de setembro de 1634 – é conquistado, e em 1637, o coronel alemão Von Schkoppe, a serviço dos holandeses, conquistou Sergipe, o que fez com que a Holanda tivesse posse da metade das então dez colônias que constituíam o Brasil, uma vez que os holandeses já dominavam um território que se estendia de São Cristóvão (Sergipe) até São Luís do Maranhão, incluindo Fernando de Noronha.

A esta ocupação do litoral brasileiro correspondia igualmente o controle do litoral do oeste africano, com o controle holandês desde 1612 sobre Mouri, na Costa do Ouro (atualmente Gana), tomando aos portugueses S. J. da Mina (Elmina) em 1637, e Luanda, Benguela, São Tomé e Ano Bom em 1641. Isso dava aos holandeses praticamente o monopólio do comércio de escravos no Atlântico Sul.

A tolerância religiosa

O Regimento Geral das Praças Conquistadas e que Venham a ser Conquistadas, aprovado pelos Estados Gerais em outubro de 1629, estabelecia em seu artigo 10º:

> será respeitada a liberdade dos espanhóis, portugueses e naturais da terra, quer sejam católicos romanos quer judeus, não podendo ser molestados ou sujeitos a indagações em suas consciências ou em suas casas e ninguém se atreverá a inquietá-los, perturbá-los ou causar-lhes estorvo, sob penas arbitrárias, ou conforme as circunstâncias, exemplar e rigoroso castigo.

Nada obstante, o artigo 9º do mesmo Regimento preceituava que "o conselho cuidará primeiramente do estabelecimento e exercício do culto público por meio de ministros, segundo a ordem seguida na igreja cristã

reformada destas Províncias Unidas, a palavra Santa de Deus e o ritual da união aceito pelas mesmas Províncias".

Deste modo, era estabelecida a existência de uma igreja oficial, correspondendo à religião de todos os magistrados e oficiais do Estado. Uma vez que no século XVII era uma das funções do Estado a proteção à Igreja e o combate a todas as manifestações cismáticas e heréticas, na Holanda as demais igrejas reformadas não calvinistas sofriam as mesmas restrições que eram impostas aos judeus e católicos romanos, indo tais sanções das restrições ao culto público até a privação de direitos civis dos seus fiéis.

Portanto, o que a Companhia das Índias estabelecia para o Brasil era tolerância às demais manifestações de culto e não à liberdade religiosa; entendida esta como uma conquista, e não uma concessão de acordo com os interesses do Estado.

Na circular de 25 de dezembro de 1634, distribuída aos habitantes da Paraíba, que a tornou a base do Pacto da Paraíba, posteriormente estendido às demais Capitanias, era afiançado pelo Governo de Recife, em nome dos Estados Gerais, do Príncipe de Orange e dos Diretores da Companhia:

> Em primeiro lugar, nós vos deixaremos livre o exercício de consciência do mesmo modo como o tendes usado antes, frequentando as igrejas e praticando os sacrifícios divinos, conforme os seus ritos e preceitos, não roubaremos as vossas igrejas nem deixaremos roubar, nem ofenderemos as imagens nem os padres nos atos religiosos ou fora deles.

O que se depreende da leitura desses artigos é que a autoridade concede o direito à liberdade de consciência, intervindo em matéria de fulcro privado e, de acordo com a sua conveniência, facultando o exercício da prática religiosa aos grupos que não professavam a religião do Estado.

Wätjen, citado por Mário Neme, assevera que "entre os pregadores chegados à Colônia após a instalação do Sínodo, havia verdadeiros fanáticos, que cheios de abrasadora cólera contra a Igreja Romana, seus padres e monges, cobriam-nos de maldições do alto do púlpito". Esse *animus* beligerante não tardou a se refletir na situação de católicos e judeus. Os primeiros, de acordo com relatório de 1º de junho de 1636, de Servaes

Carpentier, viviam pacificamente e sem ter sofrido qualquer expropriação dos seus bens.

Em 1638, foram proibidas as procissões e todas as manifestações externas de culto católico, assim como a proibição do casamento católico sem a licença da Igreja Reformada, a bênção dos engenhos por padres e a extrema-unção, por padre, dada a portugueses condenados à morte.

Para burlar as exigências referentes ao matrimônio, os padres passaram a realizar os casamentos de forma secreta, sem deles dar publicidade através de proclamas.

Quanto aos judeus, foi determinado o fechamento, em 1638, das duas sinagogas recifenses, medida de breve duração, porém. É permitido o retorno a Recife, em 1636, dos portugueses católicos, que haviam sido expulsos daquela cidade em 1630, sem que tivessem, porém, uma igreja para praticar o culto. A Igreja do Corpo Santo, em Recife, e a capela erigida por católicos em Olinda são tomadas para funcionar como templos calvinistas.

A imposição de multas e a sobretaxação eram instrumentos de coerção empregados pelo governo civil de Recife, em favor da fé reformada. É o caso, por exemplo, da igreja dos franceses, construída pelos holandeses em 1642 a um custo de 8000 florins, dos quais a metade veio da Holanda e a outra metade foi a multa imposta a um "certo judeu blasfemador", para livrar-se da forca. Tal importância, para uma avaliação, correspondia ao salário médio de um funcionário da WIC durante cinco anos e meio.

O Governador João Maurício de Nassau permitiu a presença de religiosos católicos das ordens franciscana, carmelita e beneditina, tendo, contudo, ratificado a proibição da presença de jesuítas, conforme preceituado no Regimento das Praças Conquistadas, por a pregação jesuítica revestir-se de um caráter que contrariava os interesses da Companhia das Índias. Registre-se que uma das peças de oratória mais importantes da literatura do período colonial brasileiro é o "Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda", do padre jesuíta Antônio Vieira, composto em 1640.

Faz-se necessário registrar que as leis vigentes proibiam aos cristãos-novos deixar Portugal e Espanha ou mesmo viajar para as colônias ibéricas de ultramar, como recorda Minam Bodian, que ressalta que a organização de fugas foi uma atividade organizada por mais de um século pelos conversos portugueses e espanhóis. Somente em 1601, após receber a soma de 170 mil cruzados coletados entre os conversos, Filipe III suspendeu a proibição de emigração para eles, o que levou a uma maciça onda de emigração, especialmente em direção à Holanda.

Os judeus na Holanda

O medo poderia estar na base da emigração de muitos judeus para a Holanda, contudo nem todos os fugitivos do Santo Ofício eram judeus – havia denunciados por diversas razões que se refugiaram na Holanda, Alemanha, Itália e França – e nem todos os conversos judaizavam – este o motivo da vigilância do Santo Ofício sobre eles.

Algumas dentre as razões que podem ter levado os conversos a escolher a Holanda como destino foram a possibilidade de prática da religião judaica, embora submetida a todas as restrições que as manifestações religiosas não calvinistas recebiam dos Estados Gerais, e a possibilidade de dedicar-se livremente ao comércio, ofício da maioria dos conversos.

Se o desejo de praticar livre e abertamente a religião judaica – o "retorno ao verdadeiro judaísmo", como diziam – fosse efetivamente o único motivador, outros destinos seriam mais prováveis do que a Amsterdã do século XVII: Salônica, Constantinopla ou Safed, por exemplo. Contudo, tais cidades ou perderam ou nunca tiveram expressão comercial. Foi, portanto, o vislumbre da possibilidade da prática comercial que funcionou como catalisador da emigração para Amsterdã. Esta possibilidade foi vislumbrada como ainda mais concreta após a assinatura do Acordo Comercial entre Holanda e Espanha, em 1609. Por este acordo, que suspendeu temporariamente as hostilidades entre as duas nações, era autorizado e facilitado o comércio entre Amsterdã, o maior entreposto, e Madri, o maior destino das mercadorias que vinham das colônias.

Assim, a estruturação da comunidade judaico-portuguesa em Amsterdã passava pela reconstrução de uma identidade religiosa e de

mecanismos para a sobrevivência individual e comunitária. Assim, foram estruturadas as congregações judaico-portuguesas em Amsterdã, e as demais associações beneficentes e comunitárias, dirigidas pelo "Ma'hamad" (conselho de anciãos e líderes da comunidade) que, nas palavras de Minam Bodian, o faziam "de forma paternalista e autocrática".

Essa comunidade identificava-se sempre com sua origem ibérica, especialmente portuguesa, e seus integrantes sempre referiam-se a si como "gente da nação portuguesa", sendo recorrentes em seus documentos a expressão "nossa nação portuguesa".

A criação de duas companhias comerciais para as Índias, nos moldes da John Company inglesa, no início do século XVII na Holanda, permitiu aos holandeses competir pela exploração de colônias espanholas no Caribe e na América, assim como explorar comercialmente a Costa Dourada africana e possessões portuguesas no Índico. Muito embora os conselhos diretores de ambas as Companhias fossem integrados exclusivamente por calvinistas, o capital judaico teve participação importante na criação dessas empresas. Além de participar da organização, participaram – como empregados ou funcionários a soldo – do empreendimento ultramarino holandês.

A questão religiosa no Brasil holandês e os judeus

Sob a égide do Regimento para as Praças Conquistadas e para aquelas que vierem a ser conquistadas, aprovado pelos Estados-Gerais em 1629, era garantida a liberdade de prática religiosa nos domínios holandeses, desde que observadas as limitações a isto, conforme emanadas das autoridades da Companhia das Índias Ocidentais. Observa-se, portanto, que existia uma situação de liberdade concedida, não conquistada. Isso gerou a possibilidade de que os cristãos-novos residentes em Pernambuco pudessem voltar à prática do judaísmo, especialmente após terem contato com os judeus sefaradis, que, igualmente, também eram "gente da nação", que chegaram com os holandeses.

Não foi sem tensões, porém, que se deu o encontro entre esses dois grupos, que não reconheciam o judaísmo nas práticas um do outro. Os embates travados entre os dois grupos eram, de certo modo, os mesmos havidos na Holanda, em torno da questão de "rejudaização" da "nação".

Durante o governo holandês foram criadas as duas primeiras sinagogas da América, a "Kahal Kodesh Zur Israel", Sagrada Congregação Rochedo de Israel, e a "Kahal Kadosh Magen Avraham", Sagrada Congregação Escudo de Abraão, a primeira em Recife e a segunda em Maurícia-Antônio Vaz. A segunda teve, nos anos iniciais da década de 1640, sua autonomia subordinada à primeira, segundo o costume sefaradi, igualmente adotado na Holanda, de não haver duas Congregações para a mesma comunidade. O primeiro rabino das Américas, Isaac Aboab da Fonseca, também serviu no Brasil a essa época, regressando a Amsterdã alguns anos antes do fim do domínio holandês no Nordeste do Brasil.

Embora houvesse vários judeus a serviço da WIC, não se tem registro de que tenha havido conversões desses à fé cristã reformada, visto gozarem de alguns privilégios durante o domínio holandês. Dentre eles, podem ser citadas a dispensa de guarda aos sábados nas Companhias de Burgueses do exército, devendo pagar uma multa compensatória; liberdade de culto religioso privado e – posteriormente – autorização para a construção de duas sinagogas, e liberdade comercial e civil, subordinada às diretrizes da WIC e do Governo Geral.

Conquanto o chamado "Pacto da Paraíba" ratificasse os termos do Regimento para as Praças Conquistadas, assegurando liberdade de culto privado, houve pressões do Sínodo do Brasil, órgão máximo da Igreja Cristã Reformada no Brasil, para que se ampliassem as restrições ao exercício da prática religiosa dos judeus. Posteriormente, em conformidade com demandas da Câmara dos Escabinos (Câmara Municipal) de Recife, demandou o Sínodo também restrições às atividades civis e comerciais dos judeus. São referências obrigatórias para a compreensão acerca da ação do Sínodo do Brasil as obras de Frans Leonard Schalkwijk, de onde se extraem as citações das Atas mais adiante.

As medidas adotadas pelos holandeses no início da ocupação, ao incendiar diversas igrejas e transformar outras em locais de aquartelamento para as tropas, foram tomadas como uma afronta pelos católicos, sendo aumentado este sentimento quando os jesuítas foram expulsos do Brasil em 1636 e os padres sofreram severas restrições para exercer o sacerdócio na década de 1640.

Não signifique isso, porém, que os holandeses manifestavam sua intolerância somente face aos católicos romanos. Estes foram, efetivamente, expulsos de Recife em 1630 e somente readmitidos na cidade seis anos depois, sem, contudo, que pudessem realizar cultos públicos, sendo alvos de várias restrições. Os gravames e deliberações do Sínodo igualmente demandavam, da parte do Governo-Geral ou mesmo do Conselho Diretor da Companhia das Índias Ocidentais, medidas restritivas aos judeus, como se lê na Ata da Assembleia de 5 de janeiro de 1638, na Sessão 4, gravame 2:

> Também não são poucas as reclamações sobre a grande liberdade de que gozam os judeus no seu culto divino, a ponto de se reunirem publicamente em dois lugares no Recife, em casas alugadas por eles para esse fim. Tudo isso contraria a propagação da verdade, escandalizando os crentes e os Portugueses que julgam que somos meio Judeus, em prejuízo das Igrejas Reformadas onde tais inimigos da verdade gozam ao seu lado de igual liberdade. Sobre isso julgam urgente recomendar muito seriamente a S. Exa. E aos Altos Secretos Conselheiros que tal liberdade seja retirada por sua autoridade.

Outros gravames foram feitos pelo Sínodo do Brasil, e embora tenham sido fechadas temporariamente as duas sinagogas que existiam em Recife e Antônio Vaz, medidas mais restritivas às liberdades civis e de crença dos judeus não foram adotadas, em parte devido às pressões feitas sobre os Diretores da Companhia das Índias Ocidentais pela influente comunidade judaico-portuguesa de Amsterdã.

A retomada do Nordeste pelos portugueses

O colapso financeiro da Companhia das Índias impossibilitou a manutenção de um efetivo militar no Brasil que garantisse a manutenção da colônia holandesa. Deste modo, e face à inevitabilidade da vitória portuguesa, os holandeses procuraram negociar os termos de sua rendição e partida do Brasil, tendo sido representados na negociação por Gisberth de With, Hubrecht Brest e Wouter Falloo, que conseguiram de Francisco Barreto de Menezes, o general vencedor, comandante das forças luso-brasileiras, um prazo de três meses, a contar de 27 de janeiro de 1654, para que holandeses e judeus deixassem em paz o Brasil. O "acordo de rendição" determinava quais os bens que poderiam ser levados pelos holandeses e

pelos judeus e assegurava aos que desejassem permanecer no Brasil, que receberiam "o mesmo tratamento dado aos estrangeiros residentes em Portugal". Mais do que os holandeses, os judeus ansiavam por deixar imediatamente o Brasil, pois tudo fazia certo que o ressentimento acumulado ao longo do tempo, especialmente dos últimos 24 anos, inviabilizaria a permanência em paz de uma comunidade judaica em Pernambuco.

E assim a maioria da comunidade judaico-portuguesa fez o percurso de retorno à Holanda e parte dela embarcou com os holandeses em direção ao Caribe e à América do Norte. Destes e sua tumultuosa viagem temos o relato de Saul Levi Mortera, em sua obra publicada em Amsterdã, "Providência de Deus com Israel", na qual informa que um dos dezesseis barcos postos à disposição dos judeus pelo general Barreto de Menezes foi "aprisionado pelos espanhóis que estavam a entregar esses pobres judeus à Inquisição". Relata ainda que, antes que se consumasse esse intento, "o Senhor fez aparecer um barco francês que livrou os judeus e os levou a uma parte segura, na Flórida ou África ou Nova Holanda, de onde puderam chegar sem contratempo à Holanda".

O relato de Mortera faz, ainda, referência a um navio nas mesmas circunstâncias que foi capturado pelos espanhóis quando, levado por ventos contrários e tempestades, aproximou-se da Jamaica, em sua rota à colônia francesa da Martinica, cujos passageiros somente não foram levados à Espanha para serem julgados pelo Santo Ofício em razão da enérgica intervenção do governo holandês, que protestou em carta de 14 de novembro de 1654 ao rei da Espanha. Na carta, protesta-se especialmente por os judeus aprisionados serem não apenas súditos e moradores do Reino, mas muitos nascidos em Amsterdã. Recorde-se que somente em 1658 o Parlamento Holandês reconheceu os judeus como cidadãos holandeses, que seriam defendidos se capturados no mar pelos espanhóis. Este barco, o "Valck", e outro barco, o francês "Sainte-Cathérine", foram os principais transportadores de judeus para o Caribe e para a então "New Amsterdam", atualmente Nova Iorque.

Conclusão

Se tiveram sua existência proibida e, mesmo, negada, pelos códices legais luso-espanhóis, os judeus foram reconhecidos como grupo pelos

Regimentos Holandeses, garantindo-lhes o reconhecimento de seu status religioso, como um grupo à parte dos vrijburgers e vrijluidens, cidadãos holandeses nas praças conquistadas, com direito a voto e a serem votados para as Câmaras de Escabinos, e também à parte dos espanhóis, portugueses e brasilianos. Certos direitos e privilégios, impensáveis sob o domínio luso-espanhol, foram concedidos mas, ao mesmo tempo, lhes era negada a cidadania, tanto no Brasil Holandês como na própria Holanda, tendo a cidadania lhes sido estendida somente por Ato do Parlamento em 1658. Eram súditos e moradores do Reino, mas não cidadãos, apesar de sua influência nos negócios e nos demais empreendimentos das Companhias das Índias e em outros de interesse da Casa de Orange. No Brasil, porém, a reconquista do Nordeste pelos portugueses não permitiu aos judeus que aqui viviam a possibilidade de se tornarem cidadãos holandeses. Também aqui, como na Holanda, eram "existentes, mas não cidadãos".

João Henrique dos Santos
Professor da Universidade Gama Filho
Mestre em História Social – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – UFRJ

O clima de intolerância religiosa em Pernambuco[1]

Eber Cimas Ribeiro Bulle das Chagas

Segundo João Henrique dos Santos,[2] cometeríamos um erro se pensássemos que os reformados praticavam a liberdade religiosa e a tolerância. A tolerância para com os confrontos religiosos era tão distante da mente dos protestantes quanto o era dos católicos. A liberdade de consciência concedida pelos regulamentos holandeses de 1629[3] era restringida, no que se referia à liberdade de culto, pela pressão exercida sobre o governo de Pernambuco pela comunidade holandesa e particularmente pelos seus ministros, os Predicantes. Entendiam os ministros Reformados que o exercício manifesto da religião judaica constituía em *"escândalo público",* pelo que foram os judeus advertidos *"que observassem suas cerimônias dentro de suas casas fechadas tão secretamente que não fossem ouvidos e nem dessem escândalo".*[4] Nesta perspectiva, entendemos, portanto, que a ocupação holandesa no Brasil é marcada por um clima de intolerância religiosa, materializada sob a forma de gravames, editais e medidas restritivas determinadas pelas autoridades eclesiásticas, pela Câmara dos Escabinos (Câmara Municipal) ou então pelo próprio Governador.[5]

Nos países protestantes as práticas de Intolerância não eram reguladas por um tribunal eclesiástico, mas sim por um tribunal civil que poderia ser acionado por solicitação das autoridades civis ou religiosas. A Igreja Holandesa Reformada, denominada então igreja Cristã Reformada, era organizada sobre o trabalho da capelania dos *Dominees,* organizando-se

---

[1] Este trabalho é parte do estudo intitulado "Isaac Aboab da Fonseca e o Brasil: reflexões sobre o conflito religioso no Brasil Holandês.1635/1654".
[2] SANTOS, João Henrique. A Inquisição Calvinista: o Sínodo do Brasil e os judeus no Brasil Holandês. Haia, 2002.
[3] Ver o Regimento do Governo das Praças Conquistadas ou foram concedido pelos Estados a Companhia das Índias Ocidentais de 1629.
[4] "Breve discurso sobre o estado das quatro capitanias conquistadas".In : MELLO, J.A . Gonsalves. Op.cit p.283. Ver também Arquivo da Companhia das Índias Ocidentais. Introdução e tradução. J. A . Gonsalves de Mello. Consta também nas Atas da Igreja Reformada do Brasil, datada de 5 de janeiro de 1638, encontramos protestos dos ministros sobre a excessiva liberdade dos judeus em Pernambuco.
[5] SCHALKWUK, F. I. A Igreja Cristã Reformada no Brasil Holandês. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Pernambuco, vol. LVTu 1993.p.p.145, 284.

o seu Presbitério na Classe do Brasil (chamada a partir de 1640 de Classe Brasiliana) ou Sínodo do Brasil, que funcionou de 1642 a 1646, com poder deliberativo e executivo sobre as matérias referentes à organização interna da Igreja e também exercendo, de certa forma, papel de *"polícia das almas",* recomendando às autoridades governativas medidas coercitivas ou punitivas para aqueles casos que eram julgados escandalosos e merecedores de censura ou punição, a partir dos postulados da fé reformada.

A Igreja reformada no Brasil Holandês atingiu alto grau de organização. Mas o sistema de organização não funcionou como esperado. As igrejas locais não aceitavam o domínio político em seus concílios, sem falar nas imensas dimensões do território, que inviabilizavam as reuniões periódicas dos líderes reformados, dificultando o funcionamento do Presbitério organizado.

Havia uma relação muito próxima entre as decisões do Sínodo do Brasil e as medidas tomadas por Maurício de Nassau e pela Câmara dos Escabinos de Recife no que concernia às matérias religiosas e outras com implicações na vida política, econômica e social dos "moradores", fossem portugueses e espanhóis residentes no Brasil, *"vrijburgers"* (cidadãos, comerciantes, artesãos), *"dienaaren"* (funcionários públicos, burocratas, militares e pastores pagos pela WIC), negros ou judeus. Ao analisarmos os registros das Atas da Igreja Cristã Reformada do Brasil, destacamos medidas restritivas aos judeus por parte dos ministros Reformados, que se refletiram nas decisões das autoridades civis do Brasil holandês. Observemos o primeiro fragmento:

> Ficou resolvido dirigir-se a S.Excia. [Maurício de Nassau] e aos Supremos Conselheiros quanto àquela judia na Paraíba, culpada de horrível sacrilégio contra o nome de nosso salvador Jesus Cristo e o Santo Batismo, que S. Exas. queiram puni-Ia conforme o grau de sua culpa, o que, pelo que se saiba, até agora não aconteceu.[6]

Conforme João Henrique dos Santos, esta foi a única carga individual contra um judeu feita pelo Sínodo do Brasil, tendo essa judia da Paraíba permanecido anônima até os dias atuais. Como consequência desse protesto, encontramos a resposta das autoridades civis, pois conforme a

[6] A Sessão 1ª da Assembleia realizada em 03 de março de 1637 registrou em seu artigo 10. In: SCHALKWUK, F.L.Op.cit, p.147.

Assembleia realizada em janeiro de 1638, quem respondeu a esse protesto foi o juiz da cidade. Este informava que os ministros estavam com grande esperança da conversão daquela judia, pois a viam frequentar assiduamente a Igreja Reformada, propondo assim o encerramento da denúncia. Atentemos para o registro:

> Sobre a Sessão 1, artigo 10, a respeito da judia da Paraíba, foi relatado pelos D. Deputados que os Senhores Altos e Secretos Conselheiros permitiram que se tirasse informação com o Juiz daquela cidade; ...os reverendos Irmãos da Paraíba nos haverem comunicado que a mesma tem ido assiduamente à igreja e dando grande esperança de sua conversão, ficou resolvido que se aguardasse mais um tempo; determinou-se aos Irmãos na Paraíba para doravante dispensarem bons cuidados pastorais a ela.[7]

Em 23 de julho de 1636 os Predicantes Schagen e Poel, da parte do Conselho da Igreja Reformada, apresentaram-se perante o Conselho Político e ofereceram queixas, a primeira das quais era a seguinte: "Em primeiro lugar, observa-se que os judeus que residem aqui começavam a estabelecer uma assembleia em forma de sinagoga, o que deve ser impedido". A mesma notícia recebeu-a também Pauius Serooskercke, que se apressou em transmiti-la aos intransigentes calvinistas da Câmara de Zelândia: "Dominas Schagen contou-me que os judeus do Recife estão a estabelecer sinagoga para nela realizarem seus exercícios religiosos".[8] Entendemos que estes protestos mostram que, mesmo com a decretação da liberdade de consciência no Brasil holandês, os pastores calvinistas jamais aceitariam a prática do judaísmo em território brasileiro, optando por pressionar as autoridades civis holandesas em adotar medidas restritivas contra os judeus.

A animosidade contra os judeus levou os cristãos-velhos e protestantes holandeses se unirem e formularem a primeira representação oficial endereçada ao Conselho dos XIX pelos Escabinos da Vila de Olinda", datado do Recife, 5 de dezembro de 1637, assinado por dois holandeses, Jacques Hack e Willem Doncker, e três portugueses, *Gaspar*

[7] Assembleia realizada em 05 de janeiro de 1638 registrou no artigo 7 na lª Sessão. In ; SCHALKWUK, F. L Op.cit. p.148. O grifo é opção do autor.
[8] Carta aos Diretores da Câmara da Zelândia, sem indicação de Lugar, 12 de agosto de 1636. In: MELLO, J.A Gonsalves. "Gente da Nação".p.253.

Dias Ferreira, Francisco de Brito Pereira e João Carneiro de Mariz. Esse documento afirmava:

> O Cristianismo desta conquista faz a VV.SS.uma queixa para que, com o tempo e madureza de conselho, a mandem remediar. Esta terra se vai enchendo de judeus; que em todas as naus passam as nações do mundo, e por serem inimigos de Cristo nosso Salvador, não merecem nenhuma amizade, pedimos a VV.SS. proíbam desta sua conquista tão ruins habitadores, porque nem os naturais recebem proveito de seus comércios, vendas e mercancias, por serem gente inclinada a enganos e falências, nem os framengos ficam de melhor que o colhessem cristãos, que não judeus. E quando não pareça a VVSS. proibir-lhes a passagem a estas larguezas das que têm em Holanda, nem se lhes permitia terem vendas públicas, nem outros aproveitamentos que em Holanda lhes são permitidas. Assim o pedimos a VVSS. por reverência do nome de Cristo nosso Salvador.[9]

Observemos que a redação do texto é evidentemente de um português (veja-se no trecho transcrito a referência a "framengos") que se revelou, entretanto, suficientemente informado da situação interna dos judeus na Holanda, onde não lhes era permitido de fato o comércio a retalho , algo que somente um natural dali deveria conhecer. De acordo com J. A. Gonsalves de Mello, entre os que subscreveram o documento estava Gaspar Dias Ferreira, provável autor, por comparação do estilo desse memorial com outras produções de sua pena. Como podemos perceber, o ódio teológico em relação aos judeus suplanta as diferenças teológicas existentes entre católicos e protestantes e os une contra os "inimigos de Cristo".[10]

Posteriormente, as queixas contra a liberdade excessiva dos judeus foram intensificadas. A Assembleia de 05 de janeiro de 1638, na Sessão 4, destinada à redação dos gravames, estabeleceu no seu gravame 2 que

> Também não são poucas as reclamações sobre a grande liberdade de que gozam os judeus no seu culto divino, a ponto de se reunirem publicamente em dois lugares no Recife, em casas alugadas por eles para esse fim. Tudo isso contraria a propagação da verdade, escandalizando os crentes e os Portugueses que julgam que somos meio Judeus, em prejuízo das Igrejas Reformadas onde tais inimigos da verdade gozam ao seu lado de igual liberdade. Sobre isso julgam urgente recomendar muito seriamente a S. Exa.e aos Altos Secretos Conselheiros que tal liberdade seja retirada por sua autoridade.[11]

Esse protesto foi de fato levado ao conhecimento do governo holandês de Pernambuco, pois a Assembleia de outubro de 1638, registrou o seguinte:

> Sobre o Art. 4, Sessão 4 [da Assembleia anterior], acerca da liberdade aberta e a ousadia dos Judeus, os Deputados referem que S. Exa. e os Altos Secretos Conselheiros declaram que os Judeus não têm tal liberdade, e encarregam portanto de sua restrição ao Fiscal; contudo, sua ousadia aumenta cada vez mais, tanto no Recife como na Paraíba, onde tocaram no escolteto (oficial do governo) que lhes perguntou sobre sua liberdade. Sendo isto muito escandaloso e prejudicial para a Igreja e a glória de Deus, os Deputados são novamente encarregados de tratar com S. Exa. e Altos Secretos Conselheiros afim de que se dignem sair contra tal ousadia.[12]

A atitude do Conde Maurício de Nassau e do Conselho foi conciliadora: não deixaram de atender ao que solicitavam os representantes da Assembleia Reformada, pois reconheciam que os judeus eram "audaciosos" demais no que se referia às práticas religiosas, havendo portanto fundamento nas queixas, quer da comunidade holandesa, quer da parte dos portugueses. Sendo assim, o governo holandês estabeleceu normas para a prática do judaísmo em Pernambuco. Entretanto, ao serem chamados os anciãos da *Nação Judaica,* foram admoestados "com grande discrição, de modo que não têm razão alguma de se queixarem". Convém registrar que a liderança judaica não ficou satisfeita, pois iria ter suas manifestações limitadas, ao passo que os católicos, adversários declarados

[9] De acordo com José António Gonsalves de Mello , o original está no Arquivo da Companhia das Índias Ocidentais. Tivemos acesso a este documento a partir da obra de Vamhagen intitulada "História das Lutas" de 1871 , que faz parte do acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Setor de Obras Raras, pp.316, 7324. Para Gonsalves de Mello, o trecho citado contém muitos erros, portanto sua tradução segue o original.

[10] LOPEZ, Adriana. Guerra, Açúcar e Religião no Brasil dos Holandeses. São Paulo. Senac, 2002.

[11] A Assembleia de 05 de janeiro de 1638, na Sessão 4. Há textos em português traduzidos por Pedro Souto Maior, "A Religião Cristã Reformada no Brasil no século XVII", Atas do Primeiro Congresso de História Nacional .vol I, Rio de Janeiro, pp.725, 726. Esta obra encontra-se no Seminário Batista do Rio de Janeiro.

[12] Assembleia de 29 de outubro de 1638, no artigo 8 de sua 2ª Sessão, In: SCHALKWUK, F. L.Op.cit, p.148. O grifo é opção do autor.

dos calvinistas holandeses continuariam a praticá-las sem qualquer restrição.

As normas estabelecidas pelo governo resultaram na publicação de uma apostila, que foi objeto de intenso debate na Assembleia de abril de 1640. Atentemos para sua deliberação:

> Quanto à liberdade dos Judeus, S. Exa. e Altos Secretos Conselheiros, a pedido dos Irmãos, expediram apostila, dando ordem aos Judeus para restringirem todas as práticas que pudessem produzir escândalo e realizar seus atos secretamente para não provocar aos que passam na rua; também o Fiscal recebeu ordem para vigiá-los. Os Deputados devem também insistir para que o fiscal cumpra o seu dever a esse respeito, e além disso empregar todos os meios afim de mais e mais restringir-lhes a liberdade.[13]

A pressão, claramente recomendada no texto acima, foi mantida na Ata da Assembleia da Classe Brasiliana (pela primeira vez assumindo este nome) de 21 de novembro de 1640, secretariada pelo capelão de Maurício de Nassau, Franciscus Plante, informando no Artigo 3º de sua Sessão 1ª que já havia sido publicado o edital contra a profanação do domingo. Contudo, é o Artigo 8º de seus Gravames que revela intenção restritiva às atividades não apenas religiosas, mas também civis e comerciais dos judeus:

> Visto se saber que os Judeus cada vez chegam em maior número a este país, atraindo a si o comércio por meio das suas astúcias; também já conseguiram a maior parte das lojas para si, e é de recear que tudo irá a pior, vergonha e prejuízo para os cristãos, escândalo para os Brasilianos e Portugueses, e enfraquecimento do nosso Estado. Além disso, a sua ousadia quanto ao espiritual se torna tão grande que não somente se reúnem publicamente no mercado aqui no Recife, apesar da proibição do Alto Governo dando assim escândalos a outros, mas ainda se preparam para construir ali uma sinagoga. Eles se casam com Cristãos, seduzem Cristãos para o sacrílego Judaísmo, circuncidam Cristãos, usam Cristãos como empregados nas suas casas e Cristãs para suas concubinas. Os Irmãos julgam em conjunto ser de sua jurisdição e estrito dever não somente protestar contra isso a S. Exa. e Altos Secretos Conselheiros, mas também rogar por causa do Nome de Jesus Cristo, nosso único Salvador, que é mais difamado

[13] Assembleia Classical realizada em 20 de abril de 1640 artigo 8º da 1ª Sessão. In: SCHALKWUK, F. L.Op.cit, p.148. O grifo é opção do autor.

> pelos Judeus do que por todos os outros inimigos, para o que ficou descrito acima, seja remediado em tempo. E, como não haja país em todo o mundo em que os Judeus não sejam limitados, que o mesmo possa acontecer neste país, e os que agem contra isso sejam punidos convenientemente. Ficou resolvido ainda protestar esse assunto por meio de uma missiva ao ilustre Colégio dos XIX.[14]

Os protestos acerca da crescente influência dos judeus nas matérias comerciais foram repetidos quase textualmente no ano seguinte, no âmbito da administração civil, através de um requerimento da Câmara dos Escabinos de Recife, que afirmava:

> não se compreende que os acionistas da Companhia tenham investido seus capitais para que essa corja de judeus enriqueça como aqui acontece, vindos da Polónia, Itália, Turquia, Barbaria, Espanha, Alemanha, voltando com o que ajuntaram, prejudicando a nossa Pátria**,** com cujo sangue e dinheiro esta terra foi conquistada, com a ajuda de Deus, cujo nome santo eles vivem a profanar grosseiramente todos os dias.[15]

Percebemos portanto, a íntima relação existente entre o Sínodo do Brasil e a Câmara dos Escabinos, esta agindo em dados momentos como o braço secular daquele.

A reação antijudaica se intensifica no final de 1640 e início de 1641, tanto que o Conde de Nassau e o Alto Conselho dirigiram-se ao Conselho dos XIX, em 10 de janeiro de 1641, referindo-se sobre a questão judaica. Observemos este documento:

> (...) há algum tempo a maior parte dos particulares que chegam são judeus, em tão grande número que em breve deverão exceder os cristãos. Os comerciantes nossos patrícios queixam-se muito da grande liberdade que lhes é concedida, principalmente a de terem loja aberta, sustentando que nesta conquista, como em outros países da Europa, tal liberdade lhes deve ser negada, tanto mais quanto, por meio de contrabandos e enganos, a situação chegou ao ponto de conseguirem vender todas as suas mercadorias por menor preço do

[14] Ata da Assembleia da Classe Brasiliana de 21 de novembro de 1640, artigo 8. In: SCHALKWUK, F. L. Op.cit, p.148.

[15] Requerimento da Câmara dos Escabinos, datado de 26 de julho de 1641. In: MELLO, J.A Gonsalves. Op.cit, p.283.

> que os neerlandeses, pelo que todo o comércio está passando para a mão deles; muitos comerciantes, nada alcançando no seu comércio, são levados à falência e com isso forçados a voltar à pátria.[16]

Segundo J.A Gonsalves de Mello,[17] o Conselho dos XIX limitou-se a responder em julho de 1641, que os abusos dos judeus deviam ser castigados, não lhes permitindo ofender o cristianismo e que as penas impostas por isso não fossem convertidas em multas; e, em abril de 1642, preparou um "regulamento para judeus e papistas em matéria de religião", que remeteu para o Recife no mesmo mês. O texto desse regulamento não se conservou. Porém, ao analisarmos a obra de Barléus, contemporâneo dos fatos relativos ao governo de Nassau, encontram-se itens relativos à religião católica e aos judeus. Deixando de lado os relativos à primeira, transcrevemos os relativos à Comunidade Judaica:

> Impuseram-se aos judeus as seguintes restrições: Não edificarão novas sinagogas; a nenhum judeu será permitido casar com cristã ou ter concubina cristã; não poderão converter cristãos ao mosaísmo, nem chamá-los da liberdade evangélica para os encargos da Lei Velha, nem da luz para as sombras; nenhum judeu poderá ultrajar o sacrossanto nome de Cristo; no recenseamento dos corretores, não excederão a terça parte do respectivo número; comerciando, não fraudem a ninguém; os filhos nascidos de judeu e de cristão, morrendo os pais, serão entregues para serem educados aos parentes cristãos.[18]

Outro protesto interessante é o memorial contra as atividades dos judeus, subscrito por sessenta e seis pessoas, entre holandeses, ingleses, franceses e inclusive por uma que assina "Daniel Judeu", todas residentes no Recife, enviado ao Conselho dos XIX em julho de 1641. Escrito em nome dos cristãos reformados do Brasil, afirma-se:

[16] Arquivo da Companhia das Índias Ocidentais. Introdução e Tradução MELLO, J.A Gonsalves. Op.cit, p.285. Sobre a afirmação de que os judeus excediam em número os cristãos no Recife, aparece também em outras fontes, como por exemplo Augusto de Cluelen "Brieve Relation de Festat de Phemambucq", escrita em Amsterdã 1640.
[17] MELLO, J.A Gonsalves. Gente da Nação p.267.
[18] GASPAR BARLEU. "História de feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do Ilustríssimo João Maurício, Conde de Nassau, ora governador de Wesel.tenente-general de cavalaria das Províncias Unidas sob o Príncipe de Orange", 1642. *Esta obra fez parte do acervo da Biblioteca Nacional.*

> (...) que está sofrendo uma fortíssima opressão dos judeus, no que se refere ao comércio o qual aumenta dia a dia, de tal maneira que os cristãos, como comerciantes, não são mais do que meros espectadores dos negócios dos judeus, pelo que lhes cabe apresentar queixas ao Conde e ao Conselho, de quem esperam providências. A principal razão da preferência que os judeus gozam aqui procede do fato de serem da mesma nação e da mesma língua dos moradores do país, e não chega aqui um judeu que não seja logo empregado por um senhor de engenho ou por outra pessoa, e como são atrevidos e as funções são exercidas por correligionários seus, têm logo meios de atrair os negócios para suas lojas e todo o açúcar para suas mãos, deixando aos cristãos apenas o que lhes parece somenos. Para que esta situação não persista, os judeus devem ser mantidos nos limites que lhes são fixados na metrópole, onde, embora se lhes permita viver ali e comerciar, não se lhes consente ter loja aberta ou vender retalho, como aliás, procede em outros países, onde gozam de muito menos liberdade pois são obrigados a usar chapéus vermelhos, sinais amarelos no peito e outros distintivos deste tipo, para aviso aos incautos.[19]

Este protesto presta-se a algumas reflexões. A afirmação de que o comércio interno do Brasil holandês era dominado por judeus, não é confirmada pelos documentos da época, pois encontramos várias referências a "mascates" escoceses como também holandeses. Outro fator que contesta esta afirmação é o relato do Frei Manuel Calado, quando refere-se à situação de extrema pobreza dos judeus chegados a Pernambuco, "não trazendo mais que um vestidinho roto sobre si".[20] Há outros testemunhos de que a maioria dos judeus portugueses de Amsterdã era de gente pobre, como por exemplo do Licenciado Feliciano Dourado, levado da Paraíba como prisioneiro em 1635, compareceu perante o Santo Ofício declarando que: "...os mais dos judaizantes daquele Estado eram de gente pobre e miserável".[21]

[19] Arquivo da Companhia das Índias Ocidentais. Introdução e Tradução MELLO, J.A Gonsalves. Op.cit, p.276. Na mesma data foi entregue um outro memorial enviado por comerciantes da Paraíba, pedindo que os judeus fossem proibidos de ter loja aberta e vender no interior do país.
[20] CALADO, Manuel. O Valoroso Lucideno. Belo Horizonte. Itatiaia, 987. v.I.
[21] Arquivo da Torre do Tombo, Caderno dos Promotores N."19, folhas 1/9. In : MELO, J.A Gonsalves. Op.cit.285.

Em relação aos sinais segregativos, encontramos ressonância em um documento da administração civil do Recife, pois o escolteto[22] de Mauricia, Paulo António Daems, solicitou ao Alto Conselho ainda no ano de 1641 que:

> (...) fossem impostas aos judeus no Brasil as mesmas restrições que tinham os judeus na Holanda e em muitos outros países, devendo ser-lhes imposto o uso de sinais externos como o chapéu vermelho ou um distintivo amarelo costurado às roupas.[23]

O ano de 1642 marca a regulamentação restritiva oficial das atividades religiosas e sociais dos judeus do Brasil holandês, pelo Conselho dos XDC de Amsterdã. Seguiram-se à nova legislação brigas e insultos entre os judeus e cristãos de forma episódica e, não raro, perseguições pelas autoridades de alguns moradores e comerciantes judeus que vieram a culminar em alguns casos de tortura, de subornos e até de suicídios.

Destacamos dois casos que envolveram membros da comunidade judaica e autoridades civis de Pernambuco. O primeiro é o caso de Daniel Gabilho, que deveria ser enforcado em janeiro de 1642, medida que não chegou a ser concretizada graças à ação dos dignatários judeus do Recife, que compareceram perante Nassau e acertaram o pagamento de 15000 florins, resgatando a vida do correligionário e evitando a vergonha que se abateria sobre a comunidade. Como na Europa, os judeus continuavam pagando para poderem exercer o seu direito de comercializar e de terem proteção das autoridades civis.

O segundo caso, e que merece atenção especial, é o de Moisés Abendana, cujo desfecho, até hoje, se encontra ainda por esclarecer com precisão. Segundo José Alexandre Ribemboim,[24] Abendana era contratador de açúcar e se encontrava endividado perante credores holandeses, sendo suas dívidas o montante de 12000 florins. É importante ressaltar que, naquele período, as dívidas assumiam, com frequência, valores muito elevados face à cobrança de juros exorbitantes e da prática comum da

[22] Funcionário Público.
[23] Requerimento da Câmara dos Escabinos, datado de 26 de agosto de 1641. In: MELLO J.A Gonsalves.Op.cit, p 294. O grifo é opção do autor.
[24] RIBEMBOIM, José Alexandre. Senhores de Engenho: Judeus em Pernambuco Colonial. 1542-1654. Recife: Vinte-vinte Comunicação, 1998.

exigência de propinas por parte dos funcionários ligados à Justiça. Em agosto de 1642, Abendana é encontrado morto por enforcamento, deduzindo as autoridades que o mesmo se suicidara por não ter podido saldar suas dívidas. A Câmara dos Escabinos, em uma atitude inédita, portanto suspeita, proíbe o enterro do endividado comerciante e determina que seu corpo fique exposto na forca, numa tentativa de desprestigiar a Comunidade Judaica do Recife, e alertar a população contra os "desonestos da nação judaica".[25] Novamente, membros da Comunidade Judaica comparecem perante as autoridades e assumem as dívidas do irmão de crença, evitando o acirramento maior entre a comunidade e as autoridades holandesas.

De acordo com Wiznitzer,[26] os judeus de Recife não se convenceram da hipótese de suicídio, sustentada pelas autoridades holandesas, pois no mês de fevereiro daquele ano, outro membro da comunidade judaica havia sido preso e torturado "por ordem da Câmara dos Escabinos de Maurício",[27] não chegando a ser assassinado por força da intervenção do Conselho dos XIX de Amsterdã, que requereu ao governo holandês do Recife o relaxamento da prisão. A tortura desse judeu fez com que a comunidade israelita de Pernambuco culpasse o governo recifense de introduzir no Brasil uma "verdadeira Inquisição Calvinista",[28] visando perseguir os judeus .

A historiografia[29] coloca a imagem de Nassau como "um príncipe humanista nos trópicos" e que desenvolveu uma política de tolerância religiosa em relação aos judeus durante o período de seu governo no Recife. E por esta razão, quando a Comunidade Judaica do Recife soube de sua decisão de retornar à Holanda, escreveu um memorial oferecendo uma pensão no valor de 3000 florins anuais para sua permanência frente ao

[25] Requerimento da Câmara dos Escabinos, datado de agosto de 1642. In: MELLO, J.A Gonsalves. Op.cit, p294.
[26]WIZNITZER, Arnold. Os Judeus no Brasil Colônia. São Paulo. Perspectiva. 1966.
[27] Decisões da Câmara dos Escabinos, datado de fevereiro de 1642. In: MELLO, J.A Gonsalves. Op.cit, p386
[28] Esta expressão *"Inquisição Calvinista"* foi usada pelos judeus da Nação Portuguesa de Amsterdã, ao intervirem no Conselho dos XIX, por este judeu do Recife.
[29] Cf HOLANDA, Sérgio Buarque *.História Geral da Civilização Brasileira.* MELLO, Evaldo Cabral. *Rubro Veio:* o imaginário da restauração pernambucana. WEHLING, Amo.WEHLING, Maria José *CM-Formação do Brasil Colonial.* Entre outros.

governo da Nova Holanda. Esse documento é assinado por vários membros da Comunidade Judaica. Sobre essas duas hipóteses faremos algumas reflexões.

Na assembleia da Classe Brasiliana de 17 de outubro de 1641, em seu Artigo 1º da 9ª Sessão, louva Maurício de Nassau, que voltaria brevemente à Holanda e solicitava ao Presbitério carta que atestasse sua boa conduta. A resposta do Sínodo do Brasil, e por extensão, da Igreja Holandesa Reformada, foi de não haver qualquer restrição à obra nassoviana ou à conduta do Conde Maurício de Nassau quando governou a "Nova Holanda". Vê-se, portanto, que Nassau jamais contrariou as demandas feitas pelo Sínodo do Brasil, chegando a impor uma apostila à Comunidade Judaica do Recife regulamentando as restrições legais contra as práticas religiosas dos judeus. Outro fator que não comprova a política de tolerância de Nassau são os casos de perseguição a judeus, pois em seu governo resolvia-se esse problema aceitando pagamentos de membros da Comunidade Judaica para encerrar o caso. Esta prática era comum na Península Ibérica católica onde judeus pagavam para poderem viver em paz e, nem por isso, existia uma "tolerância religiosa" por parte das autoridades católicas.

Sobre o memorial feito pela Comunidade Judaica do Recife pedindo a permanência de Nassau e que é usado por vários historiadores para comprovar a tolerância religiosa aos judeus durante seu governo, encontramos dois documentos que colocam tal memorial em outro contexto histórico possibilitando uma nova perspectiva, que não seja a hipótese de "grande favor e dignidade para a Nação Judaica".[30] Além do atestado ao Sínodo do Brasil, Nassau pediu atestados das Câmaras do Rio Grande do Norte e de Sirinhaém. Ao analisarmos estes documentos,[31] verificamos que os mesmos ofereciam a Nassau, caso aceitasse ficar no Brasil, "para o

[30] MELLO, J.A. Gonsalves.Op.cit, p267.

[31] O Conde de Nassau dirigiu cartas às Câmaras de Escabinos solicitando atestado de sua conduta na Câmara de Maurícia; da Paraíba, de Itamaracá, Igarassu, Rio Grande do Norte, Sirinhaém, Porto Calvo. Exceto Rio Grande do Norte e Sirinhaém, todas as outras estão ilegíveis e atualmente passam por restauração no Arquivo da Casa Real de Haia. O historiador José António Gonsalves de Mello traduziu para o português os atestados do Rio Grande do Norte e de Sirinhaém em sua obra *"Fontes para a História do Brasil Holandês"*. Revista do Instituto. Arquivo Histórico e Geográfico de Pernambuco. Secretaria da Cultura, SPHAN, Fundação Pró-Memória, 1995.

vestido de seus criados" segundo um, "para os sapatos dos seus pajens", segundo o outro, a contribuição de meia pataca, isto é, 160 réis por caixa de açúcar produzida na respectiva jurisdição. Neste contexto, entendemos que o memorial da Nação judaica oferecendo uma pensão a Nassau fazia parte de urna prática comum em relação aos governantes que deixavam o governo-geral. Não havendo essa proposta, a Comunidade Judaica se isolaria em relação às Câmaras Municipais, tornando-se alvo fácil das práticas de intolerância religiosa, caso Nassau não retornasse à Holanda.

A Ata da Assembleia de 15 a 22 de janeiro de 1647 revela que o Sínodo decidiu por adiar o debate acerca da liberdade dos judeus e católicos, concentrando-se nos dois problemas mais prementes para a igreja reformada: o número ínfimo de predicantes que restavam no Brasil, somente três, a partir de julho de 1647, e a apostasia com a consequente deserção para as forças portuguesas, que iniciavam, já havia dois anos, a reconquista aos holandeses.

O Sínodo do Brasil foi o braço religioso de um clima de intolerância vigente na época, que se valia da Câmara dos Escabinos e do Governador-Geral como seu braço secular para a aplicação das medidas restritivas. Judeus e católicos eram tidos como potenciais inimigos da Holanda e dos interesses da Companhia das Índias Ocidentais, uma vez que havia a guerra em grande escala, entre reinos, mas também a pequena e cotidiana guerra de conflitos pessoais entre cristãos e judeus.[32]

Segundo João Henrique dos Santos[33] percebe-se, tanto nas Atas das Assembleias do Sínodo do Brasil como em requerimentos da Câmara dos Escabinos, que havia um clima de restrição à prática do judaísmo e às liberdades civis e comerciais dos judeus por parte das autoridades calvinistas, civis e eclesiásticas, no Brasil holandês. Ainda que consideradas verdadeiras e legítimas as preocupações apresentadas pelos predicantes ao Presbitério, não se pode olvidar que havia interpolações de pessoas, interesses e relações entre os comerciantes holandeses, escabinos e o Sínodo do Brasil, o que levou José António Gonsalves de Mello[34] a situar essas medidas restritivas às atividades dos judeus no âmbito das disputas

[32] SANTOS, João Henrique. Op.cit, p.13.

[33] Idem.Op.cit, p.l5.

[34] Idem.Op.cit.

comerciais. Porém devemos recordar, por exemplo, que a primeira petição demandando restrições foi subscrita não apenas por calvinistas, mas também por católicos, em 1637, e solicitava providências contra "os inimigos de Cristo"[35] usando como acusações a blasfêmia e deicídio, repetidas desde os tempos do domínio visigótico na Espanha.

A decisão do Conselho dos XIX de 1642 , regulamentando as restrições aos judeus, entre elas a proibição de casamento entre judeus e cristãos, reporta à decisão do Sínodo de Elvira,[36] datado do início da Idade Média. Portanto, a permanência do discurso intolerante e seu *"odium theologicum"* em relação à Comunidade Judaica do Recife, vai além da disputa econômica e permeia o imaginário dos cristãos do Brasil holandês.

Eber Cimas Ribeiro Bulle das Chagas
Pós-graduando em Ensino de História e Ciências Sociais – Universidade Federal Fluminense
Professor de História da Fundação CECIERJ – Secretaria de Estado de Ciências, Tecnologia e Invenção do Rio de Janeiro.

Referências Bibliográficas

BÕHM, Gunter.Z. *Sefardies Los domínios holandeses de América dei Sur y dei Caribe*. 1630-1750. Frankfurt: Verlag, 1992.

DANTAS.Leonardo. "Zur IsraeF. In: HERCKENHOFF, Parno (Org. O *Brasil e os Holandeses.* Rio de Janeiro: Sextante Artes, 1999.

_____________. "A Primeira Comunidade Judaica do Novo Mundo". In: DINES, ALberto(Org.). A Fénix ou o Eterno Retomo: 460 anos da presença judaica em Pernambuco. Recife: Monumenta. MINC, 2001.

KAUFMAN, T. N. *Passos perdidos, história recuperada*: A presença judaica em Pernambuco. Recife: Bagaço, 2000.

[35] LOPEZ,Adriana.Op-cit.p.76.

[36] O Sínodo de Elvira, datado de 306, afirma: *"fica proibido o casamento entre cristãos e judeus"*. In: CARROLL, James. A Espada de Constantino: A Igreja Católica e os Judeus. São Paulo: Manole, 2002.

KAYSERLING, Meyer . História dos judeus em Portugal. São Paulo: Pioneira, 1971.

LIPNER, Lias. *Um Episódio da autonomia dos judeus na História do Brasil.* Pernambuco: Revista Comentário, 1972. Nº 50, p.53.

_____________.LIPINER, Rias . I*saque de Castro.* Recife, 1992.

LOPES, Adriana. *Guerra, Açúcar e Religião no Brasil dos Holandeses*. São Paulo: Senac São Paulo, 2002.

MELLO, Evaldo Cabra. *Rubro Veio*: O Imaginário da Restauração Pemambucana. Rio de Janeiro: Toopbooks, 1997.

_____________.*O negócio do Brasil*: Portugal e os Países Baixos e o Nordeste 1641-1669. Rio de Janeiro: Toopbooks,1998.

MELLO, José António Gonsalves de. *A Rendição dos Holandeses do Recife*. Recife: IPHAN/MEC, 1979.

_____________."Companhia das Índias Ocidentais".m _HERCKENHOFE, Paulo(Org.). *O Brasil e os Holandeses.* Rio de Janeiro: Sextante Artes, 1999.

_____________.*Confissões de Pernambuco:* Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil 1594-1595. Recife: Universidade Federal de Pernambuco,1970.

_____________.*Fontes para a História do Brasil Holandês II.* A Administração da Conquista. Recife: Fundação Pró-Memória,1985.

_____________.*Gente da Nação*: Cristãos-novos e Judeus em Pernambuco. 1542-1654. Recife: Massanga, 1996.

_____________."O Domínio Holandês na Bahia e no Nordeste" ".In: HOLANDA, Sérgio Buarque(Org.). *Arquivo Geral da Civilização Brasileira.1*.1;V.L. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

_____________.*Tempo dos Flamengos*: influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do Norte do Brasil. Recife: Massanga, 1987.

OPPENHEIM, Samuel. Verdadeira *História dos Judeus de Nova York,1654-1664*. Baltimor, 1909.

PERNIDJI, Joseph EskenasLDos *Fogueiras da Inquisição às Terras do Brasil*: a Viagem de 500 anos de uma Família Judia. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

RIBEMBOIM, Jose Alexandre. *Senhores de Engenho*: Judeus em Pernambuco Colonial. 1542-1654. Recife: Vinte-vinte Comunicação,1998.

WEITMAN, David. Os *Bandeirantes Espirituais do Brasil*. São Paulo: Maayanot, 2002.

WIZNITZER, Amold. Os Judeus no Brasil Colônia. São Paulo: Perspectiva, 1966.

SANTOS, João Henrique dos. *A Inquisição Calvinista*: o Sínodo do Brasil e os Judeus no Brasil Holandês. Het National Archief (Arquivo Nacional em Haia) y 2002.

SARAIVA, Antonio José. *Inquisição e Cristãos-novos fatos*: Inova, 1960.

SCHALKWDK, F. L. *A Igreja Cristã Reformada no Brasil Holandês*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Pernambuco, vol. LVIII 1993 .p.p.145, 284.

SOMBART, Werner. "Die Juden und das Wirtschafisleben". Apud: MELLO, J. A. *Goosalves. Gente dei Nação*: Cristãos-novos e Judeus em Pemambuco.1542-1654. Recife: Massanga, 1996.

1.2 O MARRANISMO E A INQUISIÇÃO NO BRASIL

Por que mataram Antonio José da Silva?

Anita Novinsky

> *"Quando a Inquisição matou Antonio José da Silva, ela não defendeu uma doutrina. Ela matou um homem"*
> *Sebastian Castello (Geneve séculoXVI)*

Muito se tem escrito sobre Antonio José da Silva, e suas peças têm sido objeto de frequentes análises literárias. Entretanto, muito pouco sabemos sobre sua pessoa e sobre sua personalidade, se excluirmos sua obra e sua confissão perante os inquisidores. Brasileiro de nascimento, filho e neto de brasileiros, muito cedo teve de abandonar o Rio de Janeiro, terra onde nasceu.

Podemos reconstruir em nossa imaginação o trauma que o menino Antonio José da Silva carregou desde a infância: aos 7 anos viu a Inquisição prender a mãe e o pai, separá-los e levá-los para Portugal. Viu mãe e pai saírem em auto de fé, quando ainda mal compreendia o que isso queria dizer. Aos 21 anos, ele próprio foi preso pela primeira vez, acusado de crime de judaísmo, cujos rituais, diziam os Inquisidores, havia praticado quando tinha 13 ou 14 anos de idade. Nessa ocasião, juntamente com Antonio José foram presos seus dois irmãos e, pela segunda vez, a mãe.

Fazia parte da sentença jamais voltar à pátria. Assim, quando tinha 7 anos, Antonio José não pôde mais retornar ao Brasil, porque a sentença da mãe o proibia. Quando foi preso, aos 21 anos, a sua própria sentença o proibiu. O Brasil perdeu assim o seu grande escritor do século XVIII. Porque os 11 anos que ainda viveu, depois de sua primeira prisão, Antonio José passou-os em Portugal, e foi a sociedade portuguesa que, principalmente, o retratou em seus escritos.

Os espias que o vigiaram na prisão, os "familiares do Santo Ofício", o descrevem como claro de pele, mediana estatura, cabelos escuros. Alguns traços de seu caráter podem talvez ser extraídos do discurso processual, pois revelam um fato excepcional, se visto dentro das circunstâncias em que

se encontravam os réus: morreu sem denunciar a mãe. Os Inquisidores não precisavam de sua denúncia para ter provas contra Lourença Coutinho. Havia sido presa três vezes e relapsa duas vezes, e os Inquisidores poderiam tê-la queimado, seguindo as regras do regimento do Santo Ofício. É curioso que tenham matado o filho, que foi relapso apenas uma vez, e "reconciliado" a mãe, ou melhor, setenciaram-na a cárcere e hábito penitencial perpétuo, quando tinham contra ela provas muito mais convincentes.

Apesar de a Legislação portuguesa proibir cristãos-novos de adquirirem uma educação superior, Antonio José conseguiu graduar-se em Direito, na Universidade de Coimbra, e provavelmente seu talento favoreceu-o na vida profissional, pois quando foi preso pela segunda vez, em 1737, aos 32 anos de idade, já havia conquistado renome como advogado.

As razões da segunda prisão de Antonio José estão envolvidas em mistério. O crime foi o mesmo pelo qual havia sido preso pela primeira vez. Quem o denunciou foi uma pessoa sem nenhum escrúpulo. Nas contraditas de seu processo Antonio José alega terem sido razões de vingança pessoal que motivaram a denúncia.

Os dois processos de Antonio José estão publicados, o que torna dispensável repetir as etapas sucessivas dos inquéritos a que foi submetido. O que nos interessa aqui são algumas reflexões sobre a sua morte e a instituição que o matou.

Estou convencida, diferentemente de alguns historiadores, de que Antonio José da Silva foi assassinado em nome da Igreja e da religião católica. Lendo o processo de seus companheiros, amigos, familiares, convenci-me de que seu processo foi inteiramente forjado, e de que morreu inocente das culpas que lhe imputaram. Os Inquisidores quiseram matá-lo. E discordo da opinião dos autores que não duvidam da veracidade do processo.

E agora, uma questão crucial: Por que mataram Antonio José da Silva? Comparando seu processo com os de outros que tiveram sentença de morte (como, por exemplo, seu primo também estudante de Coimbra, João Thomas de Castro), vemos o vazio das acusações e das provas apresentadas. Praticar o judaísmo no cárcere, jejuando certos dias da semana, era crime

considerado gravíssimo pelos Inquisidores, que quiseram ainda acrescentar essa prova contra ele. Colocaram espiões para vigiar sua cela através de um buraco, dia e noite, durante 24 horas, enquanto estava acordado e enquanto dormia, fiscalizando cada ato, cada gesto, cada olhar.

Na história de Antonio José aparece um fato ignominioso da parte dos Inquisidores: deram-lhe um companheiro de cárcere com a única finalidade de juntar mais provas contra ele. Esse prisioneiro, segundo Theóphilo Braga, nunca existiu como réu, nem seu processo foi encontrado. Um outro companheiro de cárcere, denunciando Antonio José, conseguiu com este ato comprar a sua liberdade. Qual pois a hipótese que podemos levantar sobre o assassinato de Antonio José?

Tudo me leva a crer que está ligado à sua produção artística, à sua criatividade como escritor e à sua própria mentalidade de cristão-novo. Se o seu judaísmo religioso não me parece verídico, a sua mentalidade marrana, a sua aversão à Igreja, seu espírito de crítico, ao contrário, aparecem com incrível vigor. A crítica social de suas peças atingiu os poderosos do tempo, desde o rei, a nobreza, até os parasitas da burguesia aristocratizada.

Há contudo um fato que entrecruza nossa hipótese: se tinha tantos amigos influentes, inclusive o secretário do rei D. João V, Alexandre de Gusmão, por que nenhum conseguiu salvá-lo? Na época, a Coroa e a Inquisição estavam perfeitamente entrosadas, pois sabemos da obsessão que D. João V nutria pelo Santo Ofício, sustentando-o com fundos de seu próprio tesouro.

Esta hipótese de que Antonio José foi assassinado pelo que escreveu, está diretamente ligada com a Igreja e à Inquisição em Portugal, que foram atingidas pelo conteúdo ideológico de suas peças. Mas, neste caso, resta também uma pergunta: por que então a censura inquisitorial permitiu a sua publicação?

Não creio que tenhamos até o presente momento respostas para estas hipóteses. A continuação da pesquisa talvez permita acrescentar elementos esclarecedores à história que possuímos hoje. Mas me parece duvidoso que um homem com a mentalidade crítica e ilustrada de Antonio José, sabendo que a morte era a sentença para o crime de relapsia (e ele mesmo o diz em seu processo), tenha procurado ensinar o judaísmo a um simples soldado, um estranho, provavelmente iletrado, no interior do cárcere da Inquisição, e

que haja jejuado em observância da lei de Moisés, como repetiram as diversas testemunhas. E isso nos leva a outra questão que me parece fundamental para entender o fenômeno Antonio José da Silva e a instituição que o matou: O que era Judaísmo, o que significava ser "judaizante" para as facções do poder, naqueles dias e naquele contexto?

Temos de lembrar inicialmente que no século XVIII os cristãos-novos já se encontravam distantes há dois séculos e meio da época em que seus antepassados foram convertidos ao catolicismo em Portugal. Durante todo esse período os descendentes dos convertidos somente conseguiram receber algumas esparsas informações sobre a religião judaica, e principalmente por via oral ou clandestina. Não tinham acesso a livros, não conheciam o idioma hebraico, não tinham autoridades religiosas para guiá-los. As Sagradas Escrituras somente eram conhecidas pelo clero católico ou pelos estudantes de Direito Canônico, pois a Bíblia "em linguagem" era proibida. Os únicos cristãos-novos que tinham acesso direto à tradição judaica eram os padres e estudantes universitários. Foi pois das fileiras do clero católico e dos círculos ilustrados de Coimbra que saíram os mais convictos inimigos da Inquisição e os mais fervorosos críticos do catolicismo institucionalizado. Foi no seio da própria Igreja que nasceu a chamada "heresia judaica", e um exemplo dos mais significativos são os dois irmãos de Alexandre de Gusmão, os padres Bartolomeu de Gusmão e Santa Maria. Encontramos ideias, entre brasileiros e portugueses residentes no Brasil, precursoras do pensamento dos novos exegetas de hoje, verdadeiros revolucionários.

O século XVIII português, com seu sistema altamente repressivo, com sua fiscalização rigorosa, com seu sistema punitivo, não dava lugar à expressão de pensamentos revolucionários. Há uma diferença fundamental entre as propostas de "reformas", que encontramos entre os portugueses e a ideia de "revolução". Os estrangeirados, como D. Luís da Cunha, Padre Luis de Verney, Antonio Nunes Ribeiro Sanches e outros, foram reformadores. O próprio Padre Antonio Vieira, cem anos antes, havia proposto "mudanças" no "estilo" da Inquisição, mas não teve coragem de sugerir sua abolição. Ninguém dentro do Império Português teve a ousadia de propôr a abolição do Tribunal, o que implicaria na subversão da própria ordem estabelecida. As *Cartas à Mocidade* e as reformas das prisões sugeridas por Antonio Nunes Ribeiro Sanches traduziam uma mentalidade

de vanguarda para o seu tempo, mas não traziam propostas de mudança de estruturas. O Cavaleiro de Oliveira talvez possa ser considerado como um revolucionário pelas suas críticas que atacam diretamente a instituição inquisitorial, mas ele se pronuncia como luterano, e não como católico ou judeu.

Uma análise cuidadosa do Tribunal da Inquisição no século XVIII mostra-nos uma empresa consolidada, funcionando em moldes burocráticos. Os agentes especializados da empresa (procuradores, deputados, notários, qualificadores, comissários) deviam garantir a doutrina do catolicismo que continha uma visão de mundo específica (uma cosmografia, uma filosofia, uma dialética, uma moda, uma música, regras, discursos apropriados, etc.). Essa visão de mundo do catolicismo dos Inquisidores exigia também uma ética específica, sistemática, organizada (maneiras de agir, falar, comer, amar) e os funcionários da empresa inquisitorial administravam e produziam a ideologia e a visão de mundo impostos pela classe dominante portuguesa. A empresa não podia admitir rupturas, mudanças, críticas. A empresa dita como religiosa, tinha funções extra-religiosas, funções políticas e econômicas. Convém lembrar, de passagem, que durante a Restauração Portuguesa de 1640, durante a guerra da Catalunha, durante a guerra de sucessão da Espanha, os Inquisidores e os confessionários exerciam funções de espionagem política. E quando o rei precisou de dinheiro para lutar contra os holandeses, pediu aos Inquisidores que o ajudassem com as rendas do confisco dos cristãos-novos. No reinado de D. Pedro II, a Inquisição que permanecera fechada durante alguns anos por interferência do padre Antonio Vieira junto ao Papa, reabriu suas portas com verdadeira fúria, para angariar fundos que cobrissem as despesas das bodas da princesa.

A Inquisição funcionou como garantia e proteção das facções do poder. E aqui nos aproximamos de nossa pergunta central e relacionada com a hipótese que levantamos antes: os cristãos-novos punham em cheque a própria ideologia do catolicismo português? Em que medida a mentalidade de Antonio José da Silva refletia a herança cultural judaica transmitida oralmente através de gerações e que os Inquisidores pareciam tanto temer?

A maior parte dos homens e mulheres que foram perseguidos pela Inquisição portuguesa eram cristãos-novos, conversos ou marranos. Se não

conheciam a religião judaica ortodoxa, tinham pelo menos uma outra percepção do mundo, uma outra ética e um outro discurso.

A eficácia e o sucesso do Tribunal da Inquisição residiu no fato de que era entendido como de procedência divina, e revestiu-se de um caráter sacramental. Os discursos, os sermões nos autos de fé, nas igrejas, encobriam a situação social e transfiguravam a realidade. Antonio José da Silva desmascarou com sua arte de farsa essa verdadeira condição social de seu tempo.

Havia estudantes brasileiros, cristãos-novos, na Universidade de Coimbra, que contestavam a legitimidade do poder. Antonio José participava do grupo desses brasileiros de Coimbra, muitos dos quais foram presos, ridicularizando a nobreza, os falsos intelectuais, as mentiras sociais, a injustiça. Mostrava uma outra postura frente à moral do tempo, uma outra atitude frente à vida. Havia aprendido com a tia, Esperança de Azevedo, que ter relações sexuais não era pecado. No *Prodígio de Amarante* aparecem ironicamente o desacato aos santos e a alusão ao Santo Ofício. No *D. Quixote,* comenta a justiça, e na *Esopaida* descreve o cárcere e a inocência dos réus. Nas entrelinhas do *Diabinho da Mão Furada,* cuja autoria tantas divergências de opinião tem suscitado, podemos vislumbrar toda essa mensagem crítica que foi o conteúdo de sua obra. Apesar das controvérsias sobre a autoria do *Diabinho,* e eu aqui não quero entrar no campo da análise literária, mas manter-me apenas no nível histórico, uma passagem diz respeito nítido ao crime de higiene corporal, tão comum entre os cristãos-novos que viviam no clima quente dos trópicos, e que foi também um dos pecados de que foi acusado Antonio José: vestir roupa limpa na entrada do sábado de descanso. Os livros das Visitações do Santo Ofício ao Brasil contém os versos de Antonio José:

> Vossa perversa maldade
>
> Aqui donde parar veio
>
> Fez a limpeza e asseio
>
> Converter-se em sugidade

Respondendo às acusações, Antonio José perguntou aos Inquisidores como "podiam as testemunhas provar que ele trocara de roupa por judaísmo e não por higiene"?

Antonio José da Silva criou a verdadeira comédia popular portuguesa e lança pela primeira vez em português o teatro de protesto. Coloca na base de seus personagens toda crítica da sociedade em que vivia, debocha dos nobres, do clero, da burguesia, dos costumes, da moral, da corrupção. Pinta o ridículo de seu tempo, o fanatismo, a ignorância, os falsos intelectuais.

Antonio José da Silva nos convida para dar um passeio pelo inferno, onde vamos encontrar os poderosos, os padres salvadores das almas, as falsas testemunhas, dos quais "nem os demônios do inferno estavam livres"! Ridiculariza e debocha dos padres, os grandes "fuxiqueiros" da vida alheia, e desmascara suas deslealdades, ambições, mancebias, seu comércio ilícito, e os chama de "a pior gente que há no mundo". Antonio José da Silva revela na sua obra todo seu anticlericalismo e hostiliza as beatas que chamava de "verdadeiras bruxas".

O teatro de Antonio José da Silva atraía o povo para o popular Bairro Alto, onde suas peças eram apresentadas, porque eram cantadas em português, enquanto que no rico Teatro São Carlos, as óperas eram cantadas em italiano. Antonio José da Silva compreendeu as enormes possibilidades que oferecia o teatro de marionetes, porque permitia, através de seus discursos e movimentos, transmitir mensagens então impossíveis de correrem abertamente na sociedade repressiva e racista portuguesa. Através de um discurso camuflado, através de trocadilhos, como agudo observador, Antonio José da Silva ridiculariza os costumes dos poderosos de seu tempo.

Antonio José da Silva fazia rir e o espírito do catolicismo não podia aceitar a alegria. O seu maior crime, além de ser judeu, segundo Theófilo Braga, foi fazer rir. Eleva o teatro acima da mediocridade na qual estava mergulhado. Fazer teatro, no tempo da Inquisição, era uma empresa corajosa. Suas peças *Variedades de Proteu, Anfitrião, D. Quixote, Esopaida, Labirinto de Creta, Guerras de Alecrim e Mangerona,* alcançaram enorme sucesso, porque o povo simples reconhecia os personagens.

Antonio José da Silva conseguiu com a graça e o conteúdo crítico de seus textos, e com a música que os acompanhavam, talvez de sua autoria, vencer uma das maiores dificuldades, que é romper as fronteiras entre o erudito e o popular.

Antonio José atira o clero católico ao inferno e o faz penar e passar pelas "mais insofríveis penas que tinha visto", por serem nas palavras do próprio Diabinho, "os grandes indagadores das vidas alheias"...

Quando se refere aos falsos testemunhos ou às religiosas do convento, é sempre com uma "linguagem cristã nova" que se expressa. E todo o ceticismo dos cristãos-novos pode sentir-se na sua frase, "porque a palavra de Deus nos ensina que quem desta vida vai não torna a ela (...)".

A Inquisição não tinha por objetivo central matar todos os cristãos-novos acusados de judaísmo, pois cortaria a maior fonte de renda do Tribunal. O número de relaxados à justiça secular é relativamente pequeno em relação ao das outras sentenças. Sobre os Inquisidores podemos dizer o mesmo que Sartre disse sobre os antissemitas: que eles precisavam do inimigo que queriam destruir. Os cristãos-novos eram a matéria-prima do Tribunal e a Inquisição precisava do cristão-novo que perseguia. O pecador sustentava a "sagrada" instituição.

Entretanto, a Inquisição não podia fazer compromissos com homens como Antonio José, que afirmava que a Inquisição não era santa, que os Inquisidores não eram infalíveis, e que o clero, considerado intocável, era corrupto e ignorante. Antonio José da Silva trabalhou com conceitos inaceitáveis pela cúpula que estava no poder, tanto da Igreja como do Estado.

A empresa inquisitorial teve um papel político e econômico: centralizar e reforçar o poder e os privilégios de uma minoria, garantir o Absolutismo. Para isso serviu-se da religião católica. Alimentou milhares de funcionários, deu emprego à maior burocracia de que se tem notícia no império português. Deus garantia o êxito da empresa.

Em resumo, Antonio José da Silva não foi um judaizante no sentido que os Inquisidores quiseram dar ao Judaísmo: simples prática de rituais. O judaísmo de que foi acusado Antonio José, assim como tantos outros portugueses e brasileiros, significava algo muito mais perigoso do que trocar uma camisa limpa às vésperas do sábado. Ser judaizante significava para os "castiços" portugueses ter ideias importadas do largo do mundo, opiniões críticas sobre o estreito universo mental no qual se movia a classe dominante portuguesa. Ser judaizante era ser anticlerical, entendendo por

Igreja o Tribunal da Fé, era ser contra o celibato dos padres, contra a adoração das imagens, contra a idolatria e contra o fanatismo.

Ser judaizante era ser iconoclasta, era crer na Razão, na educação (praticamente todos os cristãos-novos eram alfabetizados numa sociedade altamente iletrada) era crer no progresso que o século proclamava, era crer nas palavras textuais dos judaizantes, na "liberdade de consciência". Ser judaizante era mais o "não crer" do que "crer". Era considerar os dogmas da Igreja puras lendas e superstições. Ser judaizante era crer na "esperança messiânica", numa redenção que um dia viria trazer justiça à Terra.

Creio que Antonio José da Silva, apesar de batizado e descendente de convertidos era judeu, mas morreu inocente do crime de que foi acusado no seu segundo processo: práticas judaicas. Discordo da opinião de J. Lúcio de Azevedo e de outros autores que não puseram em dúvida o seu judaísmo religioso. O judaísmo religioso de Antonio José da Silva, assim como de muitos cristãos-novos e também do círculo de brasileiros de Coimbra, situa-se em outro plano: na visão do mundo. O pensamento dos cristãos- novos de Coimbra acusados de Judaísmo diferenciava-se da grande massa cristã velha, principalmente na visão de Deus. Deus não era o trino, o Messias ressuscitado. Deus era o criador do Universo. Antonio José, na tortura, revoltou os Inquisidores pois, quando gritava, nem uma vez sequer chamou pelos santos ou por Jesus, apenas por Deus, o que reforçou o seu crime de heresia. A ideia monoteísta do Judaísmo foi a essência de seu pensamento, como o era da "intelligentzia" de Coimbra, cujas vidas a Inquisição interrompeu. O racionalismo judaico revela-se nas entrelinhas de suas confissões. O que podia responder Antonio José quando os Inquisidores lhe perguntaram em que Deus cria?" Como se houvesse vários a escolher...

A Igreja em Portugal condenou à morte 29 cristãos-novos do Brasil, 21 garroteados e queimados, alguns queimados vivos e 7 em efígie (estátua). Entre estes destruíram também o gênio que foi Antonio José da Silva.

O aumento do poder nacional português tirou a Inquisição das mãos da Santa Sé e a transformou num Tribunal político e nacional. A burguesia brasileira ilustrada constituía um entrave incômodo e perigoso. O fortalecimento da Monarquia e do Absolutismo exigia um rigor maior e um controle mais assíduo. A contestação dos cristãos-novos brasileiros se

desenvolveu na surdina, e seus encontros se davam em "sociedades secretas". Mas Antonio José da Silva cometeu a leviandade de escrever. E o povo do Bairro Alto ria, entendia suas farsas, mas quem detinha o poder também entendeu.

Walter Benjamim, que também foi sacrificado por ser judeu, e para o qual, uma história dos homens só pode escapar à desrazão da história tornando-se Memória dos que sofreram, memória dos que sucumbiram à dominação, lembrou bem que o único recurso para a história do homem, mergulhado na insanidade da violência é voltar-se para o passado, para lembrar o mal a fim de que ela não se repita.

A Inquisição e a Igreja, assim como certas instituições e regimes políticos de nossos dias, sacrificaram o indivíduo particular à totalidade de um sistema sacralizado. As noções de pátria e religião não puderam admitir o diferente, o heterogêneo.

O pretexto para matar Antonio José da Silva foi religioso, mas as razões verdadeiras foram mais profundas. Aquele menino brasileiro, que passou seus primeiros anos correndo livremente pelas plantações de cana de seu avô, no Rio de Janeiro, e que aos sete anos foi atirado para uma terra estranha, e viu, num domingo de festa, seu pai caminhar humilhado, nu da cintura para cima, com uma vela acesa na mão, com a boca amordaçada, não podia ter crescido aquiescente com o mundo, e sua revolta, sua crítica e seu inconformismo se revelam nas obras que escreveu.

Num regime totalitário a luz só pode vir da subversão. Foi entre o grupo subversivo de cristãos-novos brasileiros, muitos que estudavam em Coimbra, que Antonio José da Silva idealizou suas comédias, que eram chamadas de "óperas" porque eram acompanhadas de música.

Duas vezes atirado nos cárceres imundos do Santo Ofício, duas vezes processado e torturado Antonio José da Silva foi, depois de dois anos, levado para a morte.

Seu principal crime? Ter nascido judeu. Mesmo batizado, mesmo que pertencente a uma família já católica há mais de dez gerações, a Inquisição não o quis poupar, porque Antonio José da Silva representava a consciência crítica de sua época.

O crime de Antonio José da Silva? Vestir camisa limpa.

O crime de Antonio José da Silva? Recusar um jantar no cárcere.

O crime de Antonio José da Silva? Não ir à missa.

Quando Antonio José da Silva caminhou para a morte, viu seu irmão, a mulher, a mãe e a filhinha de 4 anos assistirem ao seu sacrifício. E nas altas arquibancadas, o Rei, a Rainha e os Infantes, além de centenas de espectadores, vieram ver queimar o jovem escritor, que tanto fazia rir à gente miúda do Bairro Alto. Antonio José da Silva deve ter compreendido a desrazão da história e a ignorância em que estava mergulhado o mundo. Deve ter compreendido que de nada adiantaria falar, porque ninguém o entenderia. Caminhou silencioso. Não disse nada. Não confessou. Não pediu clemência. Foi estrangulado e depois queimado em nome de Jesus Cristo.

E, nessa mesma noite, no Teatro do Bairro Alto, o povo ria às gargalhadas com as óperas do "judeu", que foi assassinado como milhares de outros por ter nascido judeu, por defender a liberdade de expressão, a justiça e a tolerância.

E hoje, neste Congresso, prestamos uma homenagem à memória desse grande artista brasileiro, esmagado pela ignorância e pelo fanatismo. Mas prestamos também uma homenagem a todos os Antonio José da Silva, que morreram sacrificados pelo poder político ou pelo poder religioso, ou por qualquer outro poder ou em nome de qualquer doutrina; desde Sócrates até Frederico Garcia Lorca, Che Guevara, Salvador Allende ou Vladimir Herzog.

Anita Novinsky
Professora Emérita da Universidade de São Paulo
Presidente do Laboratório de Estudos sobre a Intolerância/USP

A ameaça da intelligentsia brasileira:
a família de Antonio José

Lina Gorenstein

Por que mataram Antonio José? Pergunta com várias respostas...

Nesta comunicação apresentarei um aspecto da vida de Antonio José e de sua família que, acredito, haja desempenhado papel essencial no desenrolar do processo e na condenação à morte do poeta e dramaturgo.

Refiro-me ao ambiente econômico e sociocultural do Rio de Janeiro do início do século XVIII, com base na economia canavieira e início da mineração.

Nascido no Rio de Janeiro em 1705 (batizado em maio), pertencia à quinta-geração de brasileiros cristãos-novos pela via materna. Seus antepassados, Baltazar Rodrigues Cardoso e sua mulher, Beatriz Cardoso, estavam na cidade desde o final do século XVI. Tiveram oito filhos dos quais quatro deixaram numerosa descendência. Foram mercadores e senhores de engenho, profissionais liberais, pertenciam à rede familiar cristã-nova fluminense e foram presos pela Inquisição desde o século XVI.[1]

Em 1627, quando o Visitador D. Luis Pires da Veiga,[2] enviado pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa montou a mesa inquisitorial na cidade do Rio de Janeiro, uma das pessoas denunciadas como judaizantes, foi Beatriz (tataravó de Antonio José), que já havia sido presa pela Inquisição de Coimbra, acusada do crime de Judaísmo e, junto com ela, um de seus filhos, Miguel Cardoso, que anos mais tarde foi preso e penitenciado pela Inquisição de Lisboa.

[1] Ver Lina Gorenstein Ferreira da Silva A Inquisição contra as mulheres. São Paulo, Humanitas, 2005, Cap.1 O Rio de Janeiro nos séculos XVII e XVIII: Inquisição e cristãos-novos.

[2] IAN/TT, IL (Instituto dos Arquivos Nacionais, Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa), Cadernos do Promotor n.9 – Denúncias contra os cristãos-novos, liv.210, fl 339-341 v. e IAN/TT, IL Processo de Izabel Mendes, n.5436, Depoimento de Luis Pires da Veiga, 12 de dezembro de 1631.

A família pertencia ao grupo de cristãos-novos do Rio de Janeiro que se reuniam às sextas-feiras para celebrar o *Shabbat,* na casa do médico Manoel Leitão.

Ricos proprietários de engenhos, alguns formados na Universidade de Coimbra, entre eles havia padres como Bento Cardoso, médicos como Diogo Cardoso e João Tomás de Castro e muitos advogados como Inácio Cardoso de Azeredo, Miguel de Castro Lara, Guilherme Mourão Gomes e seus descendentes, João Mendes da Silva e seus filhos, Antonio José e Baltazar. Exerciam sua profissão, ao mesmo tempo em que eram também donos de partido de cana e senhores de engenho.[3]

Baltazar Rodrigues Cardoso e Brites Cardosa, avós maternos de Antonio José, de família tradicional de senhores de engenho, eram senhores de um engenho chamado "Covanca", em São João de Meriti, com vinte e três escravos e muitos gados.[4]

Sua filha Lourença Coutinho, mãe de Antonio José, era dona de um partido de cana em Inhaúma, com 8 escravos que nele trabalhavam. Tinha também 8 escravos domésticos. Seu marido, o advogado João Mendes da Silva, era dono de um partido de cana em São João do Meriti, com 14 escravos.

A família paterna de Antonio José começa sua história brasileira com três irmãos vindos do Crato, Portugal, e estabelecendo-se no Rio de Janeiro em meados do século XVII. Seu avô, André Mendes da Silva, em 1654 casou-se com Maria Henriques, dando origem ao núcleo de Antonio José.

Família de mercadores, André Mendes da Silva e seus irmãos, seguindo um padrão comum aos cristãos-novos que aportavam no Rio de Janeiro, acabaram tendo terras assim como seus filhos, que foram donos de engenhos e de partidos de cana.

[3] Lina Gorenstein Ferreira da Silva. Heréticos e Impuros – a Inquisição e os cristãos-novos no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro, Sec. Municipal de Cultura, Depto Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de editoração, 1995.

[4] Lina Gorenstein Ferreira da Silva. A Inquisição contra as mulheres, op.cit., Parte II, Cap.1 "Caracterização sócio-econômica".

Casaram-se preferencialmente com cristãos-novos, mostrando um comportamento comum à comunidade marrana do Rio de Janeiro, a endogamia[5].

Comunidade que, no século XVIII, foi perseguida, presa e condenada pela Inquisição de Lisboa.

Algumas famílias tradicionais, que estavam no Rio de Janeiro há mais de um século, foram as que mais sofreram denúncias de Judaísmo. Lourença Coutinho, a mãe de Antonio José foi denunciada à Inquisição por mais de noventa testemunhas como herege judaizante.

Lourença e seu marido, João Mendes da Silva, foram presos em 1712. Junto com eles foram entregues aos cárceres do Santo Ofício a mãe de Lourença, Brites Cardosa, as irmãs Francisca e Branca, os irmãos Diogo e Manuel. Foi também o inicio das prisões da família de João Mendes: seus irmãos e irmãs e sobrinhos, Ana Henriques, Apolônia de Souza, Josefa da Silva e Solva e Izabel Correa de Souza, Bernardo e Luis Mendes da Silva, Maria Bernarda de Andrade, Inácio de Andrade e Antonio de Andrade foram também entregues aos Estaus.

Seguiam o triste caminho já trilhado por outra irmã de Lourença e seu marido, Maria Coutinho e Miguel de Castro Lara, presos em 1710.

Todos passaram pelo mesmo procedimento: presos no Rio de Janeiro, foram enviados para Lisboa, entregues nos cárceres dos Estaus, o palácio sede da Inquisição. Interrogados, muitos foram torturados e acabaram todos por confessar ter, em algum período da vida, judaizado.

Maria Coutinho[6] foi condenada ao tormento por não ter denunciado o pai e a avó, já falecidos. Lourença e Antonio José, anos mais tarde, também sofreriam o tormento.

Saíram penitenciados em auto-público-de-fé, a maioria no auto de 9 de julho de 1713, que percorreu as ruas de Lisboa, usando o traje infamante,

[5] Lina Gorenstein Ferreira da Silva. A inquisição contra as mulheres, op.cit., Parte II, Cap.2 "Tradição familiar e sociedade".
[6] IAN/TT, II, Processo de Maria Coutinho , n. 9.150, sentença de tormento, 24 de março de 1711.

o sambenito, espécie de capa com a cruz amarela de Santo André, que indicava para todos a origem judaica dos condenados.

E dez anos depois, aquelas crianças que foram com os pais presos para Lisboa, filhos de Lourença e João, e de Maria e Miguel, foram presas em Lisboa, acusadas do mesmo crime dos pais, a heresia judaica.

Famílias inteiras presas, acusadas de heresia. Algumas dessas famílias apresentavam uma característica em comum, além da origem cristã-nova. Eram famílias nas quais se sucediam letrados, como a família de nosso poeta e dramaturgo Antonio José.

Desde o século XVI encontramos membros dessa família estudando em Coimbra, como foi o caso do núcleo de Manoel Gomes Mourão, licenciado, casado com Izabel Cardosa, tia-avó do poeta, que teve um filho, Guilherme Mourão, estudante de leis entre 1671 e 1677; e três netos (Manuel Lopes de Moraes, Miguel de Castro Lara e Guilherme Gomes) universitários. O núcleo de Baltazar Rodrigues Coutinho, avô materno do poeta, com um filho médico (Diogo Cardoso), três genros advogados (João Mendes da Silva, Miguel de Castro Lara e Inácio Cardoso de Azeredo), um neto médico (João Tomas de Castro) e dois netos advogados (Antonio José da Silva e Baltazar Mendes da Silva).

Na família paterna, também eram muitos os letrados. O avô paterno, André Mendes Silva, nascido no Crato, foi contratador. O pai, João Mendes da Silva, serviu à Coroa como procurador da Câmara do Rio de Janeiro; o tio, Luis Mendes, foi capitão-de-ordenança, e o outro, Francisco Mendes, foi Sacerdote do Hábito de Cristo. Antonio José e Baltazar formaram-se advogados em Coimbra.

Uma tia, Ana Henriques, casou-se com Francisco de Andrade, que foi tesoureiro da Câmara do Rio de Janeiro, e teve um filho que estudou em Coimbra, Antonio de Andrade, e foi Juiz de Fora em Arrayolos. Ainda na família paterna, era estudante em Coimbra, Antonio Coelho.

Famílias investiam grande parte de seus recursos na educação dos filhos. Dedicavam-se a várias atividades; encontramos senhores de engenho, administradores, militares, todos enredados na teia familiar cristã-nova.

Os bacharéis em direito representavam o grupo mais numeroso de profissionais liberais que viviam no Rio de Janeiro. Outra atividade valorizada era a medicina. Ao menos oito cristãos-novos da cidade estudaram em Coimbra e graduaram-se em medicina entre 1680 e 1721.[7]

Quatro grupos familiares tiveram grande relevância no Rio de Janeiro do século XVII e início do XVIII. Eram famílias que regularmente enviaram vários de seus membros para Coimbra para se formarem padres, médicos ou advogados – advogados que também foram, na época, chamados de procuradores ou solicitadores de causas.

Famílias que inauguraram uma tradição que ficou marcada na mentalidade brasileira: a procura do “anel no dedo”, do diploma universitário como forma de ascensão social, de obter um status valorizado. Eram elas os Barros, os Paredes, os Mendes da Silva e os Gomes Mourão.[8]

Formavam uma geração de profissionais liberais estreitamente relacionados à atividade açucareira. Integravam uma rede de parentesco em que havia um membro da família dedicando-se à terra, outro ao comércio, às atividades militares e à igreja.

É preciso lembrar que esses advogados, ligados à atividade agrária, com o descobrimento do ouro nas Gerais, também voltaram seu olhar para a região das minas. Participaram ativamente da vida da colônia, negociavam com cristãos-velhos e entre si, comprando mercadorias e propriedades e, com a mudança na conjuntura econômica, investiram na nova atividade mineradora, atuando principalmente como comerciantes. Ou seja, principalmente como fornecedores de bens necessários àqueles que estavam nas Minas.

Alguns marranos ocuparam cargos na burocracia colonial desde o século XVI. No início do século XVIII foram denunciados ao Tribunal da Inquisição de Lisboa como judaizantes: o alcaide-mor do Rio de Janeiro Tomé Cancã Vasquez, o tesoureiro da Câmara do Rio de Janeiro Francisco de Andrade, o meirinho e escrivão da Câmara Francisco Nunes da Costa

[7] Lina Gorenstein Ferreira da Silva. Heréticos e Impuros, op.cit.
[8] Lina Gorenstein Ferreira da Silva. “De anel no dedo: bacharéis sefaradis no Rio de Janeiro (séculos XVII e XVIII)”. In: Kuperman, Diane Lisbona (org.) I Confarad – o resgate da cultura sefaradi. Rio de Janeiro, Garamond, 1998, p.52-67.

(que foi preso e penitenciado pela Inquisição), o almoxarife Manuel da Costa Fonseca, o juiz da alfândega Manoel Correia Vasquez, além de procuradores da Câmara, cargo exercido por advogados.

Embora houvesse no Rio de Janeiro estatutos discriminatórios contra cristãos-novos, que os proibia de participar da Câmara, essas limitações foram muitas vezes superadas.

Na transcrição dos índices do 1º Cartório do Rio de Janeiro – documentação que se encontra no Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro – encontramos uma série de indícios quanto às atividades profissionais dos solicitadores de causas ou advogados que atuaram no período.

Os advogados eram consultados para que assistissem ou ditassem documentos notariais, algumas vezes como procuradores das partes, outras como testemunhas.

Os nomes de João Mendes da Silva, de Guilherme Mourão (da família do poeta) entre outros, aparecem em várias escrituras públicas do Rio de Janeiro, como procuradores de uma das partes, principalmente em se tratando da compra e venda de engenhos ou execuções; serviam aos parentes e a toda comunidade, cristãos-novos e cristãos-velhos. Por exemplo, João Mendes da Silva, o pai do poeta, foi procurador do cristão-velho Domingos do Amaral, que vendeu seu engenho ao capitão Felix Correa (que era cunhado de João Mendes, casado com sua irmã Izabel); assistiu seu pai, André Mendes da Silva, como testamenteiro. Defendeu vários cristãos-velhos, gente abastada e de altos cabedais na cidade do Rio de Janeiro. Em outra causa, defendeu o cristão-velho Sebastião Antunes contra o médico cristão-novo Teodoro Pereira da Costa – entre outras alegações, utilizada para desautorizar as demandas de Teodoro, João Mendes da Silva desconsiderou um documento apresentado pelo médico para cobrança de uma dívida ao tal Sebastião Antunes alegando que tal documento era falso.[9]

[9] Carlos Eduardo Calaça. Antissemitismo na Universidade de Coimbra. São Paulo, Humanitas, 2005. Cap.3 Títulos, anéis, alianças e poder: cristãos-novos letrados no Rio de Janeiro.

As pesquisas indicam que praticamente todos os homens cristãos-novos fluminenses eram alfabetizados, mesmo aqueles que exerciam as atividades mais humildes, sapateiros ou pescadores. E não só os homens, cerca de metade das mulheres também sabia ler e escrever, o que era incomum no período.

Isso significa que os descendentes de judeus sefaraditas consideravam a educação e a cultura importantes. Isso fica também evidente pela quantidade imensa – para a época – de livros que possuíam, o que justifica a percepção da comunidade que os considerava como letrados.

Cinco advogados eram donos de grandes bibliotecas – cerca de 510 volumes, sendo que 350 volumes tratavam de direito; os restantes eram livros de "conto, estórias e curiosidades" e alguns livros sacros, de sermões e vidas de santos.[10]

João Mendes da Silva tinha uma livraria com três bofetes e estantes que guardavam mais de 150 volumes de direito, além de mais de 90 livros de estórias e curiosidades. Em seu processo no Santo Ofício declarou que era autor de algumas obras em prosa e poesia, das quais não sabemos o destino – um poema lírico *"Christiados, vida de Cristo Senhor Nosso",* dividida em três partes, pelos Mistérios do Rosário, autorizada com texto da Sagrada Escritura; traduzira do latim para o português um *"Hino de Santa Bárbara";* escrevera também um poema em oitava rima *"Fábula de Ero e Leandro".* Possuía textos das Sagradas Escrituras, o que era proibido na época.

Seu sobrinho Antonio de Andrade tinha cerca de 30 volumes de Direito e alguns volumes de História.

Seu cunhado Miguel de Castro Lara, também advogado, tinha uma livraria de 40 volumes. Também era poeta, e também não sabemos o destino de sua produção literária. Um dos livros que possuía, intitulado *Ramalhete de Flores,* era utilizado nas celebrações judaicas do Dia Grande de Setembro. Encontramos em seu processo a menção a uma sátira de costumes, de autoria do médico marrano Francisco de Siqueira Machado, o qual por sua vez atribuiu a autoria ao próprio Miguel de Castro Lara.

[10] Lina Gorenstein Ferreira da Silva. "De anel no dedo...", op.cit.

O advogado Manuel Lopes de Moraes tinha cerca de 200 volumes de Direito. Herdara de seu pai, que por sua vez herdara do tio, com a condição de mandar dizer 12 missas cada ano. Nos 200 livros entram alguns que foram do seu pai, e *não entram na obrigação de dizer missa.*

Havia a valorização da cultura, porém vinculada à religião: mostrar sempre a cristandade: herdaria os livros, vinculados à obrigação de mandar dizer missas – talvez uma condição da própria sobrevivência da família: cristãos-novos, todos o sabiam, mas cristãos-novos bons católicos...

Assim, nada mais natural que João Mendes da Silva traduzisse orações católicas, escrevesse sobre a vida de Cristo – eram descendentes de judeus, mas eram cristãos – há mais de 200 anos, a família era católica.

Some-se a isso o fato de que são vários os casos de estudantes que partiam para Coimbra com elevado grau de preparo, preparo realizado no Rio de Janeiro.

Antonio Coelho, estudante de leis, afirma ter aprendido latim, filosofia e alguma coisa de moral antes de estudar Leis na Universidade de Coimbra. Guilherme Gomes Mourão havia aprendido latim e filosofia no Rio de Janeiro. E vários outros disseram haver estudado latim e filosofia no Rio de Janeiro – muitos com o mestre de meninos, mas com este, especialmente, o estudo da gramática latina.[11]

Esses dados são importantes para entendermos melhor o quadro que estou interessada em demonstrar, qual seja, Antonio José no contexto da elite cultural dos marranos coloniais – moradores na Metrópole ou na colônia.

Trezentos e vinte e cinco cristãos-novos foram presos no Rio de Janeiro nas quatro primeiras décadas do século XVIII, entre eles os letrados fluminenses, que foram enviados para Lisboa, processados e condenados como hereges judaizantes.

Os letrados do Rio de Janeiro – assim como a maior parte da comunidade marrana fluminense – não tentaram fugir da Inquisição, mas

[11] Carlos Eduardo Calaça, op.cit.

empenharam-se na manutenção de suas vidas e na retomada da liberdade, após a penitência em Lisboa, mesmo empobrecidos devido ao confisco de seus bens.

Alguns conseguiram voltar ao Brasil: Guilherme Gomes Mourão, que formou-se advogado depois de penitenciado pelo Santo Ofício, obteve licença para retornar ao Brasil e alguns anos mais tarde havia estabelecido um próspero escritório na Bahia.

Outros permaneceram em Lisboa, como a família de Antonio José, que também, após a condenação, retomou suas atividades profissionais e seus estudos.

Para encerrar, destaco o ambiente econômico e sociocultural onde floresceu essa elite colonial que propiciou a formação desta intelligentsia brasileira, já prenunciada desde o século XVII como o exemplo do grande escritor e homem da igreja, Padre Antonio Vieira.

No Rio de Janeiro, esses letrados cristãos-novos, com seus livros, suas ideias, e sua mentalidade marrana – mentalidade pautada pela crítica à Inquisição e à intolerância religiosa e em favor da liberdade de consciência. Mentalidade desenvolvida em uma sociedade em que viviam divididos entre o mundo cristão e o mundo judaico.

Quando pensamos essa elite letrada em conjunção com outra família brasileira, também de origem judaica, os Gusmão,[12] que chegaram a níveis altíssimos entre a aristocracia luso-brasileira – Alexandre de Gusmão, ministro de D. João V, articulador do Tratado de Madri, e seus irmãos, o padre-voador Bartolomeu de Gusmão e o frei João de Santa Maria, deparamo-nos com mais um elemento a ser pensando na história da família de Antonio José, de quem foram grandes amigos. Este grupo prenuncia os movimentos nativistas da segunda metade do século XVIII, nascidos no bojo do movimento de resistência e crítica à Inquisição, que possibilitou o despertar de uma consciência crítica, do desejo de liberdade de crença e de pensamento, sementes para o pensamento ilustrado dos estrangeirados da segunda metade do século XVII, dos estudantes brasileiros afrancesados de

[12] Anita Novinsky "Cristãos-novos na construção do Brasil". In: Arnaldo Niskier (coord). Contribuição dos judeus ao desenvolvimento brasileiro. Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 1999, p.29-40.

Coimbra,[13] de toda uma mentalidade avançada para o Portugal setecentista e o Brasil inconfidente.

Lina Gorenstein
Laboratório de Estudos sobre a Intolerância – LEI
Universidade de São Paulo – USP

[13] Anita Novinsky. "Estudantes brasileiros" afrancesados" da Universidade de Coimbra. A perseguição de Antonio de Morais e Silva (1779-1806)" In: Osvaldo Coggiola (org.). A Revolução Francesa e seu impacto na América Latina, São Paulo, Edusp, 1989, p.357-371.

Bento Teixeira e João Nunes Correia: dois cristãos-novos judaizantes no Brasil Colonial

Angelo Adriano Faria de Assis

O apagar do século XV eternizar-se-ia na história portuguesa como instante final da livre convivência entre judeus e cristãos na Península Ibérica, oficializada através da assinatura dos decretos de conversão forçada dos seguidores da fé de Israel ao catolicismo em 1496 e que culminaria com o processo de expulsão dos judeus do reino em 1497. Foram transformados, a partir de então, em cristãos-novos, herdeiros diretos dos preconceitos e perseguições outrora destinados aos judeus. Obrigados a abraçar a doutrina, certa parcela dos antigos adeptos da religião hebraica encontrariam formas de burlar a lei e continuarem ocultamente a comungar a fé do coração, sendo por isto denominados criptojudeus – fato que não passaria despercebido aos atentos e desconfiados olhares da Igreja.

A busca incessante e desmedida pela pureza e retidão católicas causaria a necessidade de controle sobre as ameaças à religião dominante, identificando no cripto-judaísmo o principal impedimento à homogeneidade cristã, assim como a justificativa primeira para a instauração do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição em território luso, no ano de 1536. O clima de permanente vigilância inquisitorial acabaria por gerar transformações profundas nas relações sociais, intensificando as hostilidades entre os grupos de cristãos-velhos e os neoconversos. Não é de se estranhar que a estruturação da Inquisição em Portugal e o consequente aumento das perseguições aos neoconversos, a partir da década de 1540, haja significado o aumento das migrações de cristãos-novos para a colônia luso-americana.

Dentre os cristãos-novos que por aqui desembarcaram, presume-se a existência de uma considerável parcela de cripto-judeus. Não obstante, a ocorrência ou não de cripto-judaísmo nas fronteiras luso-brasílicas só pode ser investigada se levadas em conta as especificidades temporais e espaciais que a cercam. Com o passar do tempo, as proibições à lei de Israel e a educação dos outrora judeus e seus descendentes segundo os costumes cristãos diminuiriam a resistência inicial, permitindo uma crescente adaptação à nova realidade. Ou seja: quanto mais próximos nos encontrarmos dos personagens que comungaram livremente o judaísmo em

terras lusas e do instante em que ocorreu a conversão forçada dos judeus em cristãos-novos, maiores as probabilidades ou verossimilhanças de que houvesse neoconversos de fato judaizantes, seja pela lembrança da religião vivenciada no período anterior à conversão, seja pelos testemunhos e resistências de conhecidos e parentes que se faziam ainda fortes.

O Brasil fazia-se espaço privilegiado para a resistência cripto-judaica, motivada pela relativa harmonia no convívio entre os cristãos separados pelo sangue, possível devido à ainda pálida estruturação eclesiástica e ausência de um tribunal inquisitorial estabelecido, trazendo à tona problemas diários maiores e mais imediatos do que as questões da fé.

Prova deste bom convívio é a presença neoconversa nos mais diversos níveis econômicos e sociais, chegando muitos deles a ocuparem cargos e posições de importância: ouvidores, mestres, senhores de engenho, religiosos, médicos, advogados, vereadores, juízes, escrivães, meirinhos e almoxarifes, o que reflete o alto grau de miscibilidade na colônia, se comparado às outras áreas de migração dos cristãos-novos partidos de Portugal. O grande número de casamentos entre cristãos-velhos e novos, embora em parte possa ser explicado pela escassez de mulheres brancas disponíveis para o matrimônio na colônia, não deixa de ratificar a maior aceitação social desses enlaces e a diluição dos atritos no convívio entre os grupos na região brasílica. As visitações do Santo Ofício acabariam por modificar este quadro.

A presença do Santo Ofício criava uma atmosfera de vigilância e atiçar de memórias. A chegada do visitador e de seu séquito na última década do Quinhentos acabava com a relativa tranquilidade existente, além de gerar o temor dos rigores no trato com os que viessem a ser considerados heréticos. Quebrava a sociabilidade e a tolerância reinantes na vida comum, fazendo com que muitos reavivassem suas lembranças à cata de possíveis acusações ou, não raro, forjassem culpados para vingarem-se de inimizades, dívidas, traições ou invejas.

Dentre os principais casos de cripto-judaísmo que chegariam ao conhecimento do Visitador do Santo Ofício, Heitor Furtado de Mendonça, durante a primeira visitação ao Brasil, destacam-se os casos de Bento Teixeira Pinto e João Nunes Correia, ambos dentre os mais denunciados de comportamento herético, presos e enviados para a sede do Tribunal

Inquisitorial, em Lisboa. Os dois personagens, cabe salientar, já foram estudados em importantes obras de historiadores conhecidos, como Sonia Siqueira, José Antonio Gonsalves de Mello e Elias Lipiner.

Bento Teixeira, célebre autor da *Prosopopeia,* obra inaugural da literatura brasílica, era homem das letras. Poeta, "fez muitos sonetos e tercetos e outras cantigas", professor de latim e aritmética, conhecia línguas e dominava a Bíblia. Era, como o classifica Elias Lipiner, um "audacioso livre-pensador", eleito por alguns como, "na Capitania de Pernambuco, talvez o indivíduo que maior cultura possuía nas letras tanto sagradas como profanas". Amigo e respeitado por alguns homens nobres e religiosos, era odiado por outros, conhecido, para além da cultura elevada, pelos impropérios que pronunciava, muitas das vezes fazendo referências aos símbolos sagrados do cristianismo.

Seu pouco cuidado com as palavras o levaria ao rol dos principais acusados perante o Santo Ofício. Era afamado pelas ofensas que cometia à fé católica, e atirava farpas para todos os lados. Os exemplos de seu discurso ferino não eram poucos: o padre Antonio da Rocha afirmaria que Bento, em escrito que enviara aos padres da Companhia de Jesus, argumentava contra a justiça do arbítrio divino, posto que "se Deus tinha ordenado a uma pessoa ir ao Inferno ou ao Paraíso, que, por mais que aquela pessoa fizesse de bem, não havia de deixar de ir ao Inferno, e por mais que fizesse de mal, não havia de deixar de ir ao Paraíso, pois por Deus assim estava ordenado".

Um certo Braz da Mata denunciaria Bento por conta de uma discussão envolvendo tijolos de que precisava para a construção da igreja matriz, quando o teria dito que a sua casa, para a qual queria os tijolos destinados à matriz, era tão sagrada quanto a igreja. Em outra ocasião, afirmaria perante os frades do Mosteiro de São Bento, em Olinda, que "ainda que Adão não pecara que nem por isso houvera de deixar de morrer", jogando por terra a noção do pecado original e causando grande escândalo entre os presentes. Ainda jovem, duvidara da Santíssima Trindade, julgando-a falsa diante de uma cantiga entoada sobre o assunto. Homem letrado, misturava leitura das escrituras sagradas com livros proibidos pelo códice inquisitorial, como a *Diana,* de Jorge de Montemor.

Mestre de escola e conhecedor das letras hebraicas, era frequentemente convocado pelos cristãos-novos para consultas a respeito dos ensinamentos bíblicos. Violante Fernandes, filha do casal Diogo Fernandes e Branca Dias, senhores das terras e da sinagoga de Camaragibe, "o mandava chamar certos dias da semana para lhe declarar a bíblia de latim em linguagem". Também a cristã-nova Maria de Peralta, mãe de um dos discípulos de Bento, o convidava "para lhe tornar em linguagem alguns salmos". Respondia, inclusive, a questões que envolviam discussões sobre a legislação da teologia judaica, fazendo o papel de chefe rabínico da comunidade, como no caso da legitimidade dos filhos nascidos de casamento entre cristãos-velhos e neoconversos. Por sua cultura, era, sem dúvida, homem respeitado e de grande influência dentro da comunidade cristã-nova.

Apesar das falas heréticas e da douta autoridade em matérias judaicas, Bento Teixeira vivia de acordo com as possibilidades, sob a linha tênue do medo e da desconfiança, adaptando-se à realidade do monopólio católico. Agia e comportava-se conforme as circunstâncias, mantendo bons contatos entre cristãos puros e neoconversos. Prova disto é que as acusações que pesavam contra Bento estavam antes relacionadas ao seu pouco caso com as coisas sagradas, mais crítico da Igreja do que efetivamente defensor do judaísmo. Uma exceção, porém: seria acusado de não realizar suas atividades como mestre de ensino aos sábados, respeitando o dia sagrado de descanso dos judeus, e que "todos os sábados não fazia escola dizendo que não era sua vontade ter escola aos sábados", causando a desconfiança sobre os reais motivos de não trabalhar aos sábados. Dentre os seus maiores escândalos, estava o costume de jurar em público pelo "pentelho da Virgem".

A própria *Prosopopeia,* apesar de funcionar como elegia a Jorge de Albuquerque, donatário de Pernambuco, continha alusões, nas entrelinhas, às angústias vividas pelos cristãos-novos, evocando em algumas passagens símbolos do judaísmo, como, por exemplo, a ideia do Deus único ("Aquele chama só"), a presença dos judeus sobre os cristãos ("Não sabe que meu ser ao seu precede, / E que prendê-lo posso noutra rede"), e o sofrimento enfrentado pelos judeus ("Os males a que a sorte nos destina").

Bento, consciente do escândalo que gerava por seus ditos, procuraria a Inquisição para tentar explicar seus comportamentos. Em sua confissão perante o Visitador, o próprio Bento revelaria detalhes de sua vida.

Acusado de todos os lados, seria preso e enviado, em outubro de 1595, do Recife para Lisboa, onde seria processado. Na prisão, continuaria procurando provar sua inocência, elencando uma variada lista de inimigos que o acusavam por ódios pessoais. Escreveria numerosas cartas de defesa aos inquisidores, onde mostrava sua verve literária e o profundo conhecimento religioso, sempre procurando mostrar-se bom e fiel católico. Numa delas, acabaria deixando o testemunho da intolerância enfrentada pelo grupo cristão-novo e da situação de ambiguidade que vivia, brilhantemente designados por Anita Novinsky, em seu clássico Cristãos-novos na Bahia, como sendo o neoconverso, antes de tudo um "homem dividido":

> Peço a Vossas Mercês não respeitem ser eu cristão-novo, senão em ser bom cristão está o negócio; que se antes que eu nascesse me perguntassem qual seria, se ser filho de cristão-velho se de novo, merecera ante Vossas Mercês castigo. Mas se Deus Nosso Senhor foi servido que meu pai fosse cristão-novo e eu seu filho que culpa tenho eu?

Depois de dois anos de prisão, mudaria o discurso, consciente de que a insistência em negar sua culpa poderia diminuir as suas chances de sair com vida dos cárceres do Santo Ofício. Confessaria, então, ter aprendido aos 13 anos com a mãe, quando moravam no Espírito Santo, a crer na Lei de Moisés e realizar os jejuns judaicos, o que continuou a fazer até aquele momento, passados 24 anos. Confessaria ainda que enterrara a mãe ao modo judaico, amortalhada, e que conheceu judeus e frequentou reuniões de judaizantes (esnogas) em diversas partes do Brasil.

Satisfeitos com os depoimentos de Bento, os inquisidores julgariam o caso. Em 31 de janeiro de 1599 seria publicada sua sentença, condenado a auto de fé público para abjurar os erros, mais cárcere e hábito penitencial perpétuos, reconciliado à Igreja. Em outubro do mesmo ano, seria solto, recebendo a cidade de Lisboa como cárcere. Em abril de 1600, estava na cadeia de Lisboa, bastante adoentado, "em cama com febre, tendo lançado algum sangue pela boca", morrendo em fins de julho, sem retornar ao Brasil.

João Nunes Corrêa era homem letrado, por volta de quarenta e cinco anos, mercador e senhor de dois engenhos na Paraíba, nos quais tinha sociedade com os irmãos Diogo e Antonio. Era figura das mais importantes e comentada, não sendo pouco o rancor daqueles a quem fazia empréstimos a altos juros. Tinha grande poder de influência, além de invejável riqueza.

Por seu passado era respeitado, tendo contribuído nas guerras contra os franceses para a conquista da Paraíba em 1585, através de empréstimos que envolviam considerável soma em dinheiro. Envolvia-se com o tráfico do açúcar, e do pau-brasil, do qual era arrematador de contratos, e participava do comércio de escravos como contratador dos negros de Angola. Envolvia-se ainda na compra e venda dos negros da terra. Mostrava-se ambíguo: ao mesmo tempo em que atuava como mordomo da "respeitada confraria do Santíssimo Sacramento", acusavam-no de possuir a bolsa dos judeus, oferecendo ajuda inicial aos cripto-judeus que desembarcavam no Brasil.

Muito se falava de seu amancebamento com Francisca Ferreira. Sem nunca haver se casado, João acabou por manter um relacionamento com aquela que até então era esposa de Manoel Ribeiro que, por sua vez, trabalhava como mantenedor dos laços de contato entre João Nunes e seu irmão, Henrique Nunes, no comércio de negros. Para iniciar uma vida em comum com a mulher de Manoel, conhecida como Barreta, teria traçado o seguinte plano:

> ele estava amancebado com a dita mulher sendo público que para efeito de ficar com ela, lhe mandara o marido para Lisboa dirigido a seu irmão Henrique Nunes, para o mandar a Angola, donde vindo o dito marido ter a esta terra, o dito João Nunes por ser muito ardiloso e muito rico se pôs por Autor a defender que não era casado com a dita Barreta e assim os fez descasar, coisa que nesta terra deu grande espanto por quanto se sabia serem casados a dita Barreta com o dito seu marido, e como tais, terem vivido muito tempo pacificamente.

Dos escândalos que envolveram seu nome o maior ocorrera às vésperas da chegada de Heitor Furtado de Mendonça. Contam em geral seus delatores que, ao fazer obras no sobrado de Nunes na Rua Nova de Olinda, o pedreiro Pedro da Silva vira estar dependurado na parede, por detrás da cama, um crucifixo, coberto com panos sujos e teias de aranha, perto do qual se encontrava um servidor para as suas necessidades

corporais. Espantado, advertiu ao dono da casa, perguntando-lhe o porquê de estar a figura de Cristo próxima ao imundo objeto. O mercador afirmou ter sido ali colocado o crucifixo por suas escravas, mas que ele o guardaria, mandando um carpinteiro construir um oratório para abrigá-lo. Várias foram as denúncias feitas ao Tribunal sobre o ocorrido, levando o fato a novas proporções, agigantado a cada novo relato.

A primeira das acusações contra João Nunes aconteceu em 24 de agosto de 1591, quando o cristão-velho Belchior Mendes de Azevedo, morador em Olinda e de passagem pela Bahia, relatou o caso que disse ser de fama pública. As denúncias que se seguiram multiplicavam o ocorrido, buscando resolver, através de pequenas novas informações, as dúvidas sobre o verdadeiro acontecido. Em geral, repetiam a história do crucifixo, como o fez o vigário do engenho de São Amaro, em Pernambuco, Antonio André:

> é fama pública que um pedreiro viu, retelhando um telhado de umas casas de João Nunes onde ele ora pousa, estar em baixo, na sua câmara, um servidor e dentro nele um crucifixo,e que o dito pedreiro fora denunciar isto no Juízo Secular do ouvidor da terra e que não se procedera nisso.

Outras denúncias trariam detalhes sobre a história, assunto dos preferidos nas ruas, movido pelas intrigas sociais de pessoas que, na maior parte das vezes, não tinham contato de nenhuma espécie, nem com João Nunes, nem com o pedreiro Pedro da Silva, nem com a história do crucifixo, mas eram impulsionadas pela pujança social do acusado, possuidor da fama de mau cristão, e pelo interesse de Heitor Furtado em conhecer as nuanças do ocorrido. Discutia-se desde o local em que realmente se encontrava o crucifixo que o pedreiro teria visto, até o material de que se constituía o mesmo, se de vulto ou de pintura. Cristovão Pais d'Altero, que se dizia muito amigo do acusado, afirmava que era público entre a população que o dito João Nunes sentava- se no servidor próximo ao crucifixo, quando de suas necessidades corporais, dizendo a este, "tomai lá esses bofidos". Felippe Luis, cristão-velho, diz ter ouvido que João urinava sobre o crucifixo dependurado em sua parede, enquanto repetia, "lavai-vos lá".

Também impressionante fora a denúncia do padre Simão de Proença. Conhecia uma mulher chamada Borges, seca, com um olho meio piscado,

que diziam teria vindo degradada do reino por acusações de feitiçaria. Em conversas com a dita Borges, o padre Proença ouvira dela própria a respeito de um anel dado a João Nunes, com poderes para protegê-lo de perigos na vida e nos negócios. Pela joia mágica, o mercador "lhe dera três mil réis em dinheiro e outras coisas, agradecendo-lhe tudo o passado".

As várias acusações contra o senhor de engenho fizeram com que o encarregado da Visitação dedicasse atenção redobrada na apuração dos fatos. A 22 de fevereiro de 1592, João Nunes Correia era preso na Bahia pelo Santo Ofício, enquanto o licenciado aguardava novas denúncias que possibilitassem esclarecer os acontecimentos envolvendo o réu. O visitador, depois da ordem que o fez ter Nunes sob controle, mandou, em 24 de fevereiro, que fossem presos os criados que estavam com Nunes para uma averiguação mais completa do caso, visto que poderiam ajudar a esclarecer detalhes do ocorrido.

O caso de João Nunes, se por um lado nos remete ao caso de um indivíduo aparentemente cético ao sistema religioso oficial, não ratifica, por outro, a sua presença entre os judaizantes que Heitor Furtado procurava. Indícios de má prática do catolicismo e mesmo de cripto-judaísmo existem, e não são poucos. Todavia, também não são poucas as agruras que João causava aos seus devedores e desagravos. Incertezas coletadas através da disseminação da história, aumentadas a cada nova delação à Mesa Inquisitorial, trouxeram à tona detalhes sobre o caso que se mostravam incompatíveis com outros depoimentos. Em 30 de maio, foi enviado para Lisboa, para apreciação do caso pela Inquisição lisboeta, enquanto seus bens eram sequestrados. Com ele, seguiram os autos de suas culpas para análise do Conselho Geral.

A análise feita pelo Conselho na papelada relativa a João Nunes julgou improcedentes as culpas a ele endereçadas, sendo solto em Lisboa, perante o pagamento de uma fiança, enquanto permanecia aguardando novos levantamentos e investigações feitos pela Inquisição no Brasil, a serem remetidas ao Reino pelo visitador.

Nunes fora acusado de todos os lados. Seus desafetos aproveitaram, inicialmente, a distância do Tribunal, que se achava na Bahia, longe do *habitat* do mercador e de suas influências; denunciaram acobertados pelo anonimato que o Santo Ofício proporcionava a seus colaboradores;

buscaram os meios legais de tirar de circulação um homem de vasto poder e destaque, responsável por importante função na empreitada colonizatória; vingaram-se dos abusos que haviam sofrido; aliviaram a alma por vê-lo pagar pelas heresias contra a Igreja e suas instituições, contra o casamento e os dias santos; condenavam-no os cristãos-velhos que duvidavam de sua conduta, e os cristãos-novos que ansiavam serem aceitos e vistos como fiéis católicos; reagiu-se contra o aumento da participação dos neoconversos na sociedade brasílica. A sua ida para Lisboa, preso pelo Licenciado Furtado de Mendonça, deputado do Santo Ofício da Inquisição, parecia ter agradado a muitos.

No pouco tempo em que ficou encarcerado em Lisboa, talvez manifestasse menos o seu poder. Talvez não: sua prisão seria considerada injusta. No fundo, era menos herege do que homem do comércio, adaptado às necessidades para fazer negócios, convivendo entre cristãos e judaizantes, vivendo o tempo do mercador, e não o da Igreja. Livre, continuaria seus negócios, agora na Espanha, última notícia de seu paradeiro, onde ganharia novamente destaque nas atividades econômicas, vendendo açúcar nos domínios filipinos.

Se perdemos na História o verdadeiro paradeiro de Nunes, Bento Teixeira nos socorre com suas imaginativas suposições. Em sessão vespertina, datada de 12 de dezembro de 1597, nosso poeta, de novo ele, confessaria aos inquisidores conhecer a informação de que Nunes pensava ser "mandamento de Deus e serviço que se Lhe faz todos os tratos e usuras de que usa e o que junta à Sua Majestade", contendo sua ganância uma intenção implícita: "por deter muitos mil cruzados, se há de aposentar na Ilha do Gulfo, e fazer-se senhor absoluto dela a poder de dinheiro, como foi o Benveniste antigamente, em uma parte da Turquia".

As histórias de Bento e de João, todavia, só mostram coerência quando apresentadas na visão dos que os denunciaram ao Santo Ofício. Sem eles, pouco se saberia de sua importância e da vida que levou. As acusações abrem-nos vários caminhos para a percepção do funcionamento da sociedade colonial, através de denúncias que envolveram pessoas das mais diversas camadas sociais. A documentação recolhida por Heitor Furtado de Mendonça dá-nos uma visão ampla da forma de pensar a

religião e os costumes; os hábitos domésticos ou sagrados; as dificuldades de adaptação ao novo espaço colonial; as divisões de poder existentes, com suas influências e diversidades; as intrigas em uma população heterogênea, a fomentar movimentos na malha de poder e seus pretendentes; malha essa modificada a cada nova chegada de colonos nos navios oriundos do reino, no ir e vir das ondas atlânticas, enquanto o fervilhar de ódios a atender interesses particulares a todos gerava escândalo e incomodava.

Apesar da prisão e dos processos, não se curvariam ao peso do Santo Ofício, buscando resgatar a liberdade e colaborando, cada um ao seu modo, para a sobrevivência judaica durante os quase três séculos de duração da longa noite de intolerância religiosa que escureceu Portugal.

Angelo Adriano Faria de Assis
Doutor em História Social – Universidade Federal Fluminense
Professor Adjunto da Universidade Federal de Viçosa

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABREU, J. Capistrano de. *Capítulos de História Colonial (1500-1800).* 4ª edição. Rio de Janeiro: Livraria Briguiet, 1954.

____________. *Um Visitador do Santo Oficio à Cidade do Salvador e ao Recôncavo da Bahia de Todos os Santos (1591-1592).* Rio de Janeiro: Jornal do Commércio, 1922.

BETHENCOURT, Francisco. *O Imaginário da Magia.* Lisboa: Universidade Aberta, 1987.

CARVALHO, Gilberto Vilar de. *O Primeiro Brasileiro: Onde se conta a história de Bento Teixeira, cristão-novo, instruído, desbocado e livre, primeiro poeta do Brasil, perseguido e preso pela Inquisição.* São Paulo: Marco Zero, 1995.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais.* São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

____________. *O Queijo e os Vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição.* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

____________."O Inquisidor como antropólogo". Trad. Revista Brasileira de História. São Paulo: ANPUH-Marco Zero, set. 90-fev. 91, nº 21, pp.9-20.

GONSALVES DE MELLO, José Antônio. *Um "capitalista" cristão-novo: João Nunes Correia.* In: *Gente da Nação: Cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654.* Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1990.

HESPANHA, "A arqueologia do poder". In: *As vésperas do Leviathan: instituições e poder político – Portugal – séc. XVII.* Coimbra: Almedina, 1994.

LIPINER, Elias. *João Nunes, o Rabi da Lei dos Judeus em Pernambuco.* In: *Os Judaizantes nas capitanias de cima.* São Paulo: Brasiliense, 1969.

MAIA, Angela Maria Vieira. À *Sombra do Medo. Relações Sociais entre Cristãos Velhos e Cristãos Novos nas Capitanias do Açúcar (Século XVI).* Rio de Janeiro: Oficina Cadernos de Poesia, 1995.

____________.*O Nome e o Sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial.* São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

NOVINSKY, Anita Waingort. *Cristãos Novos na Bahia.* São Paulo: Perspectiva/USP, 1972.

NOVINSKY, Anita Waingort & CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (org.). *Inquisição: Ensaios sobre Mentalidade, Heresias e Arte.* São Paulo: Edusp, 1992.

____________."Les Marranes: te judaïsme laïque dans Le Nouveau Monde". In: ROZENMAN, Izio (org.). *Juifs Laïques – du religieux vers le culturel.* Paris, Revue Panoramique

____________."Consideraciones sobre Los cripto-judíos hispano-portugueses: el caso de Brasil". In: ALCALÁ, Ángel (org.). Judios. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias. Valladolid, Ambito, 1995.

____________."Juifs et nouveaux chrétiens du Portugal". In: MÉCHOULAN, Henry (org.). Les Juifs d'Espagne: histoire d'une diaspora – 1492-1992. Paris, Liana Levi, 1992.

____________."Nouveaux chrétiens et Juifs séfarades au Brésil". In: MÉCHOULAN, Henry (org.). Les Juifs d'Espagne: histoire d'une diaspora – 1492-1992. Paris, Liana Levi, 1992.

SARAIVA, António José. *Inquisição e Cristãos Novos*. Lisboa: Ed. Estampa, 1985.

SIQUEIRA, Sonia. *O comerciante João Nunes*. In: PAULA, Eurípedes Simões de (org.). *Portos, Rotas e Comércio – Anais do V Simpósio Nacional dos Professores de História – Campinas*. São Paulo: USP, 1971.

____________. *O cristão-novo Bento Teixeira: cripto-judaísmo no Brasil Colônia*. Separata da Revista de História n.º 90. São Paulo: 1972.

____________. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

____________. Inferno Atlântico. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

____________. (org.). América em tempo de conquista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

____________.*A Heresia dos Í*ndios. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

O Marranismo no Brasil Colônia através do processo inquisitorial contra Bento Teixeira

Eneida Beraldi Ribeiro

A Inquisição portuguesa, desde a sua instalação no ano de 1536, agiu principalmente contra os crimes de Judaísmo. A preocupação em eliminar quaisquer resquícios da religião judaica, proibida a partir da conversão forçada no ano de 1497, norteou os trabalhos inquisitoriais.

O Brasil não ficou ileso às atividades do Santo Ofício. Mesmo não tendo sido instalado por Portugal um Tribunal na Colônia, observou-se o controle que o órgão exerceu através das Visitações. A primeira delas data do ano de 1591 na capitania da Bahia, estendendo-se até o ano de 1593. Em seguida, o Visitador Heitor Furtado de Mendonça centralizou sua atenção na capitania de Pernambuco, até o ano de 1595. Sua função, como Visitador, era a de receber denúncias e confissões que contivessem erros de doutrina e desvios na prática religiosa, para poder julgá-las e puni-las.

As denúncias que iam de bigamia à sodomia, de blasfêmia a proposições consideradas heréticas, ou apenas o relato do comportamento sexual entre marido e mulher, tornava ainda mais pública a vida particular dos colonos,[1] que deixava de existir. Ao denunciar um conhecido, um vizinho ou parente, o grau de afinidade, parentesco, amizade e os sentimentos eram postos de lado, uma vez que iniciada a Visitação, todos desejavam se ver livres das garras da Inquisição e, para tal, havia que se seguir a praxe instituída. Por isso, todas as denúncias, mesmo contra pais, mulheres, maridos ou filhos eram feitas nessa intenção. Os laços de afetividade e os vínculos que se estreitavam entre a comunidade foram se desestruturando à medida que todos denunciavam quase todos.

Os brasileiros que mais denúncias de caráter judaizante receberam, na Bahia e em Pernambuco, foram: João Nunes, o casal Branca Dias, Diogo Fernandes e filhos, o casal Heitor Antunes, Ana Rodrigues e filhos, a família de Maria Lopes e do médico João Vaz Serrão, Fernão Soares e seu irmão Diogo Soares, e Bento Teixeira.

[1] A própria distribuição espacial das casas coloniais, muito próximas, deixavam às claras o que deveria ser vida privada. A Visitação só fez tornar oficial o bisbilhotar.

O processo inquisitorial contra Bento Teixeira é um dos mais intrigantes dentre os que a Inquisição produziu contra presos do Brasil.

Bento Teixeira nasceu no Porto, por volta de 1561,[2] e veio com a família para a capitania do Espírito Santo, com a idade de cinco para seis anos. Sua mãe, Lianor Roiz, era cristã-nova.[3]

Na capitania do Espírito Santo a família se estabelece, e o menino Bento Teixeira passa a "aprender com os Reverendos Padres da Companhia de Jesus a doutrina cristã, ler, escrever e os demais bons costumes, que necessários são a um bom fiel cristão, procedendo em tudo catolicamente, como discípulo desses mestres".[4]

Entre os anos de 1572 e 1574, a família mudou-se para o Rio de Janeiro, quando Bento aproximava-se de seus doze anos de idade. Nesta capitania, continuou os estudos com os padres da Companhia de Jesus, dedicando-se ao estudo de latinidade.

Bento Teixeira recebeu a educação e a formação religiosa judaica de sua mãe, quando ainda se encontrava com a idade de 13 para 14 anos, no Espírito Santo, segundo ele numa quinta feira de Endoenças. Bento Teixeira revelou o desejo que teve em acompanhar a procissão dos disciplinantes, ao que sua mãe conseguiu dissuadi-lo. Mostrou ao menino que só existia um único deus verdadeiro, "criador do céu e da terra, e que os pregadores católicos criam em ídolos". Os outros deuses, na opinião de Lianor Roiz, "eram demônios, que tinham ouvidos e não ouviam, que tinham boca e não falavam", opinião muitas vezes repetida pelos cristãos-novos. Durante o período de um ano, no qual o pai se ausentara para uma viagem de trabalho, Lianor Rodrigues aproveitou para ensinar-lhe o judaísmo. O argumento de que a lei de Moisés era a melhor para a salvação das almas, repetido inúmeras vezes, convenceu o menino e Bento Teixeira passou a crer nos ensinamentos da mãe.

Suas orientações eram para que "tirasse os sábados e domingos", jejuando, não comendo senão à noite, para guarda da Lei de Moisés,

[2] A expressão "pouco mais ou menos" é frequente no processo. Dado isso, temos apenas uma ideia próxima das datas dos acontecimentos, e não suas datas precisas.
[3] Processo Inquisitorial 5206.
[4] Idem.

principalmente às segundas e quintas-feiras, e que, quando quebrava o jejum lhe havia de crescer um dente de ouro, e que nesses dias, a mãe lhe proibia comer peixe sem escamas. Por meio desse jejum, Deus perdoava os pecados, além de dar grande merecimento a quem o fizesse.

Havia outras instruções que lhe dava a mãe sobre a alimentação: não devia comer carne que fosse afogada, porque ofendia a Deus. Com relação às orações, foi-lhe ensinado que quando rezasse os salmos, não dissesse glória Patri e Filho e Espírito Santo, mas que louvasse o Senhor Deus, que havia tirado o seu povo do Egito.

Tomando conhecimento da iniciação religiosa recebida pelo filho, o pai Manoel Álvares reagiu com grande violência. Colocado entre duas religiões tão antagônicas, o menino viu-se atirado num conflito que encontramos caracterizando-o anos mais tarde. Nas suas confissões perante os Inquisidores Bento Teixeira revelou que nesse momento não sabia se era judeu ou cristão.

Na formação de Bento Teixeira influíram consideravelmente o contato com outros vizinhos cristãos-novos, que o levaram a considerar a decisão de se circuncidar.

É interessante notar que em época tão remota havia um núcleo com cultura judaica no Brasil. São inúmeros os exemplos que Bento Teixeira nos dá em seus relatos, não só relativos à sua pessoa, mas de todos que com ele conviviam.

Os judeus precisaram se adaptar às exigências de seu tempo e de sua sociedade, para buscar a sobrevivência. Mesmo aqueles convertidos que realmente criam e professavam a religião católica, sem manterem laços com a religião de seus antepassados, ficavam à mercê da possibilidade de serem vistos como traidores, de estarem agindo como a maioria dos marranos da colônia e, como tal, foram perseguidos também pela ação inquisitorial. A eles não era dada a chance de inserção na sociedade. Eram considerados como párias, mesmo atuando de forma exemplarmente cristã, que deveriam pagar por seus erros e pelos erros de todo um povo. Nessas condições, Bento Teixeira como tantos outros marranos simularam uma forma alternativa de manterem a antiga religião, fingindo ser verdadeiros católicos. Por isso, não é de se estranhar o fato de que os marranos participassem como membros das irmandades religiosas, na maioria das

vezes burlando os estatutos de pureza de sangue, indispensáveis à aprovação de seus nomes para ingresso nessas irmandades, que fossem grandes doadores de dinheiro para obras pias, ajudassem em reformas ou em construção de igrejas.

A família de Bento Teixeira tinha diversos parentes na Bahia, que os convidaram para lá se estabelecerem, uma vez que em situação econômica mais favorável poderiam ajudá-los. Na Bahia manteve relações com muitos cristãos-novos, e com eles compartilhou cerimônias e jejuns. Ao primo Antonio Teixeira traduziu a Bíblia por dinheiro. É surpreendente que ainda em tenra idade, Bento Teixeira tivesse conhecimentos profundos de latim para tradução. Sabemos que a Bíblia em linguagem era proibida e a tradução poderia levá-lo à prisão. A questão do desejo de manter-se integrado a esse grupo contrastava com o medo e a insegurança. A persistência na religião deveu-se ao papel desempenhado pela mãe.

Na Bahia morrem os pais. Há no processo apenas a data de morte de sua mãe, em 1580. Do pai não há mais citações. Sem os pais e sem condições de arcar com seus estudos, passa a receber ajuda financeira do Bispo Dom Antonio Barreiros, que considerava "pai benigno dos pobres". Além do Bispo Dom Antonio Barreiros, Cosmo Rangel, ouvidor geral, lhe dava o que vestir.

Bento Teixeira, além de mestre também foi mercador, tendo seguido como o irmão a profissão que aprendera com o pai.

Muda-se mais uma vez, agora para Ilhéus, onde se apaixona e casa-se com Felipa Raposo, cristã-velha por parte de pai. Foi em Ilhéus que montou escola de latim no engenho de Diogo de Meireles, também cristão-novo, aproximadamente em 1585, ensinando latim, e a doutrina cristã.

Casado e com problemas financeiros, viaja para Pernambuco, onde, em Olinda, monta escola de ler e escrever, como latinidade. De Ilhéus manda trazer a esposa. Felipa Raposo, durante quase todo o período de sua vida de casada com Bento Teixeira, o traía com inúmeros homens, de forma pública. O marido confessa que era chamado de corno, bem como o destacam os denunciantes e testemunhas. A atitude adúltera da esposa levou Bento Teixeira a feri-la durante uma discussão, ferimento que lhe causou a morte. Com o assassinato de Felipa Raposo, Bento Teixeira homizia-se no Convento de São Bento.

Bento Teixeira foi preso, a vinte de agosto de 1595, pelo Santo Ofício. Nunca respondeu pelo crime de homicídio da esposa. Acabou pagando pelas ideias e posturas que não condiziam com as de um bom cristão, na visão da Igreja da época. As denúncias que o levaram ao cárcere foram relativas a juramento insultuoso à Virgem, negação de auxílio à Igreja, posse e leitura de livros proibidos, tradução da Bíblia para a linguagem vernácula e não trabalhar aos sábados.

Bento Teixeira permaneceu no cárcere de Lisboa durante quatro anos. Neste período redigiu vários textos de defesa aos Inquisidores, onde também fez um retrato de algumas das práticas judaicas adotadas na colônia, as discussões religiosas mantidas com os marranos, e a visão que estes tinham do catolicismo, de seus rituais e de seus representantes, os padres. Saiu em auto de fé no ano de 1599, tendo recebido pena de cárcere e hábito penitencial perpétuos, mas morreu doente no ano de 1600.

As sociedades secretas

Uma discussão sobre as sociedades secretas será proposta pela historiadora Anita Novinsky, em trabalho a ser em breve lançado. Para ela, essas sociedades começaram a se organizar já com a chegada dos primeiros povoadores ao Brasil e seriam redes de comunicação e associações clandestinas das quais Portugal teve informação antes mesmo das Visitações. As Visitações serviriam, dessa maneira, para investigar e, entendendo sua organização, desestruturar tais sociedades.

Pegando de empréstimo a expressão "sociedades secretas", da professora Anita Novinsky, passarei a analisar a formação desses laços especiais firmados entre os cristãos-novos aqui residentes.

As reuniões de cristãos-novos judaizantes foram geralmente denominadas pelos habitantes da colônia de esnogas e seus registros são fartos nas denunciações da Bahia e Pernambuco, mas vou me centrar naquelas descritas por Bento Teixeira, em seu processo. O objetivo é alinhavar suas amizades, especificando seu posicionamento perante as pessoas e sua importância dentro das esnogas como integrante respeitado pelo conhecimento possuído. As redes que se formaram em torno desses judaizantes demonstraram pertinácia, insistência perante as adversidades e possibilitaram a sobrevivência de uma cultura específica, que se

remodelava a cada dificuldade e que permitia ao grupo se reconhecer através de uma identidade construída quotidianamente.

É importante destacar que, com tantas proibições feitas a partir da igreja oficial, a religião judaica passou a ser aquilo que os pais lembravam e que oralmente passavam às gerações mais novas.[5]

Dado isso, fica mais fácil entendermos a sucessão de discussões que versavam sobre o que deveriam guardar os seguidores da Lei de Moisés.

O que mais se discutia, pelas confissões de Bento Teixeira, eram as atitudes que os cristãos-novos deviam manter. As mais citadas foram às relativas ao descanso aos sábados e às práticas alimentares. Como se sabe, aos judeus ficava vedado qualquer tipo de trabalho aos sábados, sendo que às sextas-feiras as casas deviam ser limpas, assim como as pessoas teriam que se banhar e vestir suas melhores roupas. Era hábito também trocarem as torcidas de pano dos candeeiros e a alimentação deveria ser preparada nesse dia, para que nada fosse feito durante o sábado. O jejum também era prescrito durante todo o dia, sendo recomendada uma alimentação frugal após o entardecer. As segundas e quintas-feiras também eram dias de jejum para os judaizantes. Como regra geral eram vedados alimentos como o porco e peixes sem escamas. Esses preceitos da lei foram reiteradas vezes abordados por Bento Teixeira.

No plano formal, precisavam orar os salmos, excluindo o Glória Patri e Espírito Santo. Os meninos, se pudessem, deveriam ser circuncidados.[6] Como a maioria dos cristãos-novos entrava em contato com a religião judaica já na adolescência ou quase adultos, decidiam não raras vezes, a circuncisão em datas mais adiantadas.[7]

[5] Bento Teixeira alertava um de seus companheiros sobre esse assunto. Era sua opinião que "era quase impossível da maneira como estavam divididos e apartados os da nação, fazerem nem saberem perfeitamente o que a lei mandava, somente confusa e indeterminadamente sabiam algumas das cerimônias, das quais haviam visto fazer pais e mães, e que eles os ensinavam".

[6] Bento Teixeira afirma em seu testemunho que alguns cristãos-novos eram circuncidados. Nas denunciações há apenas uma denúncia de Guiomar de Fontes contra Antonia de Oliveira, que circuncidava os filhos logo após o nascimento. Denunciações da Bahia, 1591-1593. Edição de 1925, p.333.

[7] Saliento que essas informações, em específico, são extraídas das confissões de Bento Teixeira, uma vez que não aparecem nos outros documentos inquisitoriais.

Os cristãos-novos acreditavam que teriam a alma salva se seguissem a Lei de Moisés. Desdenhavam do catolicismo e negavam seus representantes. Afinal, como podiam “acreditar num Deus que se tomava pela boca e se deitava pelo traseiro”?[8]

As confissões não eram bem vistas pelos cristãos-novos. No seu entender eram uma invenção dos cristãos, mas salientavam que a boa confissão era aquela feita no tempo dos judeus. A idolatria a imagens também não era aceita.

Alguns marranos com quem Bento Teixeira manteve contato pertenciam a famílias poderosas e tradicionais na região. Ligou-se a homens e mulheres importantes, que traziam como herança uma história de luta e como conquista a imponência dos grandes senhores coloniais. Entre todos estruturou-se uma rede de solidariedade que permitia a manutenção de alguns dos valores da antiga religião, ao mesmo tempo que garantia a possibilidade de sobrevivência e ajuda àqueles em dificuldades econômicas ou, e principalmente, àqueles que caíam na malha da Inquisição. Vejamos alguns deles:

A esnoga de Camaragibe

Relativas à formação de sociedades secretas e instituição de esnogas na Colônia, as denúncias contra a família de Branca Dias e Diogo Fernandes revelaram-se de forma expressiva. Quase todos os seus elementos da família foram denunciados por viver na lei judaica.[9] Os denunciantes apontam Branca Dias[10] e Diogo Fernandes como degredados da metrópole para o Brasil. Em Pernambuco, montaram engenho que foi atacado e destruído pelo fogo que os indígenas lhe lançaram. Na vila, para conseguir sobreviver, Diogo Fernandes dedicou-se ao comércio, enquanto a

[8] Processo 5206. Frase atribuída a Bento Teixeira em várias denúncias.

[9] Da família, constam processos contra Branca Dias, Violante Dias, Isabel Dias, Diogo Fernandes, Brites Fernandes, Andresa Jorge, Briolanja Fernandes, além dos netos: Ana da Costa de Arruda, Catarina Favela, Beatriz de Souza e Maria de Souza, o neto Jorge de Souza e Brásia Pinto, casada com um de seus netos.

[10] Branca Dias foi presa em 1543 em Lisboa, quando tinha 30 anos, acusada pela mãe e irmã também presas. Foi reconciliada em 1545 a dois anos de cárcere e uso de sambenito. Veio para o Brasil, onde já se encontrava o marido. In Assis, A Faria; Macabéias da Colônia, p.317.

esposa, para ajudar no orçamento familiar, manteve em sua própria casa uma escola voltada à educação de moças”.[11] Nela, as meninas aprendiam a lavar e a coser, passando alguns anos sob a orientação da matriarca. O contato constante das alunas de Branca Dias com a família possibilitou um grande número de denúncias sobre a famosa esnoga de Camaragibe. As alunas denunciaram reuniões que se faziam em quartos isolados da casa, a ordem da professora para que não fossem às aulas aos sábados, desacatos às missas e à hóstia.

Bento Teixeira e a família Fernandes

Bento Teixeira manteve estreita amizade com Violante Fernandes, filha do casal, que à época da visitação já era falecida. Ela parece ter sido figura importante em sua vida. Bento Teixeira chegou a lhe ensinar os filhos homens e com ela praticou, ou seja, judaizou, discutindo sobre a lei velha em sua casa, com irmãs e filha.

Foi apresentado a ela por Diogo de Meireles, também judaizante e proprietário das terras, onde Bento Teixeira havia posto escola de moços. A apresentação dos judeus era precedida por palavras deixadas como perdidas que, se entendidas, demonstravam a crença e criavam um círculo de amizade e de ajuda mútua. Foi assim que se deu entre Violante Fernandes e Bento Teixeira.[12] Após terem percebido professarem ambos a mesma fé, uma grande amizade cresceu entre eles. Violante Fernandes recebia em sua casa as irmãs Beatriz Fernandes, Inês Fernandes e Andreza Jorge, e Bento Teixeira. Juntos, discutiam o papel das mulheres, a vinda do Messias e costumes que seguiam por guarda da Lei de Moisés.

[11] Pelo relato de Bento Teixeira, também sua mulher, Felipa Raposo, mantivera uma escola desse caráter, ensinando moças. O mesmo fizera sua mãe, Lianor Rodrigues, dando aulas particulares a filhas de cristãos-novos no Rio de Janeiro.

[12] Para aproximar-se de Violante Fernandes, Bento Teixeira num dia em que dava aula à filha, manteve com ela o seguinte diálogo: Ainda que Vossa Mercê via em seus dias os filhos, que é uma das bênçãos que o Senhor lançava antigamente.
Violante: Por que, agora não os lança?
Bento Teixeira: Dizem os cristãos que já isto é acabado.
Violante: Acabados os veria eu e os nossos bem principiados.
Bento Teixeira: Quando isto há de ser?
Violante: Espero eu no Senhor que pôs o seu nome em quatro letras, que antes que morra os hei de ver os ditos bens.

As mulheres eram consideradas importantes, mas não poderiam participar de determinadas discussões, ao que Violante Fernandes, por exemplo, obedecia, porém ressentida, o que não a isentava de questionamentos. Às mulheres era proibido tocar em qualquer objeto durante os dias em que estivessem menstruadas, porque acreditavam que o simples toque poderia torná-lo imundo.[13] Era atribuição das mulheres o costume de amortalhar os corpos dos defuntos com lençol inteiro e novo. As unhas de pés e mãos deveriam ser cortadas e enterradas junto aos corpos, assim como moedas ou medalhas deveriam ser colocadas na mão dos defuntos. Costumavam jogar a água dos cântaros da casa fora e, após o enterro, que deveria ser em terra virgem, fazia-se jejum, ceando alguns alimentos específicos em mesa baixa.

Bento Teixeira, a pedido das irmãs, traduziu trechos do Levíticio e da história da Rainha Ester.

A esnoga de Matoim

Foram também numerosas as denúncias contra o casal Ana Rodrigues e Heitor Antunes. Este, Cavaleiro d'el Rey e homem de confiança do Governador Geral, tornou-se exemplo do avanço neoconverso no Brasil.[14] Foi comerciante de posses e senhor de engenho. Fixou-se com a família em Matoim, onde disseram que presidia a chamada esnoga de Matoim. Os laços de matrimônio dos filhos consolidaram as relações com as principais famílias da capitania.[15] As filhas, casadas todas com homens influentes e cristãos-velhos, mantiveram os costumes judaicos herdados dos pais. Quando da Visitação da Bahia, Heitor Antunes já era falecido. Mesmo assim recebeu grande número de denúncias. Ana Rodrigues, já octogenária e muito doente, mas também contando com inúmeras denúncias, foi presa pelo Santo Ofício e levada a Lisboa em agosto de 1593. A provável morte pela fogueira, que deveria ter sido sua pena, não ocorreu, pois a anciã vem a falecer no cárcere 70 dias após a prisão, deixando frustrados os inquisidores, que esperavam o acontecimento, pois Ana Roiz foi capaz de

[13] O termo está textualmente citado no processo contra Bento Teixeira, não tendo sido encontrado dessa maneira em livros de orientação judaica.
[14] ASSIS, Angelo Adriano Faria.
[15] Ver ASSIS, Angelo Adriano Faria. Macabéias na Colônia. Cripto-judaísmo na Bahia. Tese da Doutorado apresentado à UFF, agosto de 2004.

na colônia afrontar as regras estabelecidas e propagar o judaísmo entre a família.[16]

Bento Teixeira e os Antunes

Fernão Ribeiro de Sousa, cristão-novo, que foi almoxarife do rei na Bahia e depois senhor de engenho, manteve estreito contato com Bento Teixeira e foi o elo de ligação entre este e os Antunes. Em sua casa discutiam as coisas da Lei de Moisés, na qual acreditavam para a salvação da alma, uma vez que *Os clérigos e ministros da Lei de Cristo, que a pregavam e divulgavam, faziam mais contra ela, com obras contra o que ela mandava.*

Fernão de Sousa auxiliou Bento Teixeira, ao lado de uma personagem de nome Lopo Fernandes, cunhado de Sebastião de Faria, e ambos conseguiram deste ajuda financeira para Bento Teixeira.

Bento Teixeira comunicou coisas da lei a Lopo Fernandes e Fernão Ribeiro de Sousa. Com Sebastião de Faria não chegou a se descobrir mais que implicitamente, porque era tido em conta de cristão-velho.

Ora, Bastião de Faria era casado com Beatriz Antunes, filha de Heitor Antunes e Ana Roiz. Era proprietário de engenhos herdados do pai e, que somados aos dos Antunes, eram dos mais importantes da região do rio Matoim. Os familiares eram apelidados de *gente de Matoim* ou *gente de Bastião de Faria,* o que significava ao mesmo tempo inveja e maledicência.[17] Sebastião de Faria não foi molestado pela Inquisição, como o restante da família.

Eram homens letrados. Como Bento Teixeira possuíam livros, alguns proibidos, e os liam com frequência. Nuno Fernandes, filho de Ana Rodrigues, ao confessar suas culpas ao visitador em 1591, disse que

> Sabendo ele que o livro chamado Diana era defeso ele, contudo leu por ele muitas vezes não lhe lembra quantas, e outrossim confessou que tem Ovídio de Metamaforsis em linguagem não sabendo ser defeso, confessou mais, que sabendo que Euforzina é defeso leu por

[16] LIPINER, Elias. Os Judaizantes nas Capitanias de cima.
[17] LIPINER, Rias. Judaizantes nas Capitanias de cima.

ele uma vez, e sendo perguntado pelos livros disse que somente tinha ora o dito Ovídio e foi lhe mandado que o trouxesse a esta mesa.[18]

Deve ter sido ao lado de Bento Teixeira além de cristão-novo, judaizante, homem de letras e discernimento.

A família Lopes

Na família Lopes, Lianor da Rosa e João Vaz Serrão formavam um casal que manteve importantes laços com a família de Bento Teixeira.

Lianor da Rosa era filha de Fernão Lopes e sua mulher Branca Roiz. Por denúncia de Maria Loba contra as filhas do casal, a 17 de agosto de 1591, chegou-nos a informação de que Branca partira com as filhas fugidas da Inquisição de Lisboa, onde ficara o pai, Fernão Lopes.[19]

Mestre Afonso veio no navio que trouxe para o Brasil Mem de Sá, terceiro governador geral. Neste mesmo navio estava Heitor Antunes, marido de Ana Rodrigues, denunciado como o chefe da esnoga de Matoim. Mestre Afonso era cirurgião em Lisboa, mas pediu sua remoção para o Brasil, provavelmente por medo das perseguições que se faziam em Portugal,[20] e foi responsável pelos doentes durante a viagem ao Brasil. Durante as Visitações recebeu acusações de açoitar um crucifixo e comer carne de frango em dia de Endoenças. As denúncias mais frequentes contra ela e as filhas foram relativas à guarda dos sábados, à manutenção de crucifixos embaixo de colchões ou no quintal onde lavavam as louças e a derramarem a água dos potes quando alguém da casa vinha a falecer.

A família nunca primou por seu comportamento cristão: O tio de Maria Lopes, Anrique Mendes (o Mouco),[21] que era alfaiate e mercador de pau-brasil e, sua mulher, Violante, irmã de Branca Rodrigues, foram denunciados por crime de judaísmo e esnoga em Pernambuco. O casal mais outras pessoas se dirigiam à então esnoga de Camaragibe.

[18] Confissões da Bahia, 1935. Pg 144.
[19] *"que disseram que fora lá queimado"*.
[20] Postura defendida por Assis, Angelo Adriano Faria de in Macabéias da Colônia p.304
[21] Denunciado por Antonio Dias a 16/8/1591. Denunciações da Bahia. Pp.337/338 e por João da Rocha Vicente a 24/8/1591. P.442.

Branca de Leão,[22] filha de Mestre Afonso, casada com Antonio Lopes Ulhoa,[23] era judaizante. O marido mantinha em seu engenho com o irmão Diogo Lopes Ulhoa[24] uma esnoga de judeus. Esse mesmo Diogo mantinha outra esnoga em sua casa, na cidade de Salvador, e teve um tio queimado. Foram ainda denunciados um primo de nome Manoel Lopes,[25] que também fazia esnoga, um sobrinho, André Lopes Ulhoa,[26] que foi preso na segunda Visitação. O filho de Mestre Afonso e Maria Lopes, Álvaro Pacheco,[27] foi denunciado por referir-se com desprezo a uma epístola lida na Igreja; comia antes de comungar e gostava das festas religiosas dos hebreus. Ensinara a prima Antonia de Oliveira,[28] filha de Ana Roiz, a seguir a lei judaica e foi por isso denunciado. O pai de Antonia, Gaspar Dias Vidigueira,[29] que se gloriava de ser cristão-novo, foi denunciado por ler a Toura (confusão do livro com figuras, que em nada têm de comum com o judaísmo), e levava os filhos recém-nascidos para uma ermida, para oferecê-los com dois pombos, ao modo judaico, conforme a Lei de Moisés.

A outra filha do casal, Ana de Oliveira, casada com Belchior da Costa, recebeu a séria denúncia de que "circuncidava as crianças que paria

[22] Branca de Liam denunciada inúmeras vezes: Por Isabel de Oliveira p.242, Manoei de Freitas, p.270, Guiomar de Fontes pg. 333, Caterina de Fontes p.334, Antonia de Oliveira p.325, Maria Antunes p.377, Madalena Pimentel p.540, e Maria de Oliveira p.547, Denunciações da Bahia, 1935.
[23] Antonio Lopes Ulhoa foi denunciado por Fernão Ribeiro de Sousa p.280, Maria Antunes p.377, André Monteiro p.413.
[24] Diogo Lopes foi denunciado por Diogo Martim Cão p.373/74, André Monteiro p.413, Fernão Ribeiro de Sousa p.280, Maria d'Eça p.323, Manoel Brás p.420, Martins Lucas p.464. Denunciações da Bahia p.464, Balthasar Nogueira p.502.
[25] Denúncia feita por André Monteiro a 22/8/1591. Denunciações da Bahia p.413.
[26] Processado e preso em 1619, por judaísmo. Processo de número 5391 da Inquisição de Lisboa. Sentença foi de cárcere e hábito penitenciai perpétuo sem remissão, com confisco. Saiu no auto de fé 4/8/1621. In: Novinsky, Prisioneiros do Brasil., p.54.
[27] Denunciado por Isabel Ribeiro p.431, Fernão Ribeiro de Sousa p.280, Maria d'Eça p.323, Gaspar Dias Figueiroa p.245, Jácome Queirós p.399, Pero Fernandes p.515. Denunciações da Bahia, 1935.
[28] Antonia de Oliveira denuncia Maria Lopes, a mulher de Antonio Serrão, Caterina Mendes e Branca de Liam a 18/8/1591. Pg. 325 Denunciações da Bahia, 1935.
[29] Gaspar Dias Vidigueira foi denunciado por João Garcez pg. 372, João da Rocha Vicente p.442. Denunciações da Bahia, 1935.

depois que vinham de batizar e que uma vez fora vista uma criança sua ensanguentada, e que fora ouvida chorar quando a circuncidava".[30]

Foi denunciada também por que comparecia à igreja sempre muito inquieta, com pouca reverência a Deus, correndo as contas do terço entre os dedos, sem rezar.[31]

Como se vê o círculo familiar estreitava e facilitava as reuniões, disseminando conceitos, corretos ou não do judaísmo, que passavam a vigorar como um tipo de lei. Bento Teixeira esteve muito próximo dessa família. Foi amigo íntimo de Leonor da Rosa,[32] de João Vaz Serrão, e de Caterina Mendes,[33] irmã de Leonor da Rosa.

João Vaz Serrão como médico fora cuidar de Lianor Rodrigues, mãe de Bento Teixeira, quando esta adoeceu. Com ele estava a mulher, Lianor da Rosa. Esta última dissera à mãe de Bento Teixeira que sendo setembro, era o mês em que tinham que jejuar, mas como Lianor Rodrigues se encontrava enferma, foi opinião de Gonçalo Nunes, cristão-novo, de que essa missão seria de Bento Teixeira. Morta Lianor Rodrigues, Leanor da Rosa a amortalhou ao modo judaico, lavando-lhe o corpo, embrulhando-a em lençol novo. Bento Teixeira foi aconselhado a não chorar, pois a "defunta ia bem-aventurada".[34]

João Vaz Serrão carregava um caderno no qual tinha sete ou oito capítulos do Levitício, que traziam as cerimônias judaicas, que em certos dias do ano ele os lia a ela e a sua irmã, Caterina Mendes, casada com Antonio Serrão,[35] irmão do mesmo João Vaz, cristão. João Vaz Serrão, quando tratava dos enfermos, dizia que as almas não poderiam ser salvas senão na lei de Moisés.

---

[30] Denúncia de Guiomar de Fontes a 15 de agosto de 1591, p.333. Denunciações da Bahia, 1935.
[31] Denúncia feita por Maria Antunes a 20 de agosto de 1591. Denunciações da Bahia, p.377.
[32] Denunciada por Phelipa de Freitas p.359, Maria Antunes p.410, Fernão Ribeiro de Sousa p.280, Maria Loba p.358, Isabel Ribeiro p.546.
[33] Denunciada por Maria Loba p.358, Maria Antunes p.377. Denunciações da Bahia, 1935.
[34] Processo 5206.
[35] Denunciado por Isabel Dávilla p.553, Maria Gonçalves e Aleixo Lucas p.301. Denunciações da Bahia, 1935.

Bento Teixeira ainda nos conta que, estando em casa de Maria de Peralta, cristã-nova, neta de Maria Lopes, esta lhe pediu que traduzisse em português os 7 salmos de Davi penitenciais sem glória Patri, por terem sua tia, Lianor da Rosa e sua avó Maria Lopes dito a ela que ele fazia alguns jejuns com elas e outras coisas da lei de Moisés, e que por isso podia nele confiar.

Com o impedimento da guarda dos sábados, esses marranos a mantinham *na vontade,* não comendo carne senão que fosse degolada por sua mão, coisa de sangue, peixe de couro, e que quando estavam *na roça que é a granja,* faziam as coisas melhores por não haver impedimento.

Mais esnogas

A rede era muito extensa, e Bento Teixeira voltou no tempo, para iniciar sua confissão de judaísmo, e deu informações novas. Relatou sobre os marranos com os quais se comunicou por volta de 1574/75, ainda no Espírito Santo. Para estes, a discussão sobre circuncisão era comum. Ele cita os nomes de Francisco Lopes e Francisco Mendes, que teriam circuncidado um ao outro e convencido Bento Teixeira a fazer o mesmo. A circuncisão só não ocorreu porque o pai de Bento Teixeira descobre a tempo e os denuncia. Outra figura a participar dos jejuns e discussões na casa de Lianor Rodrigues, mãe do poeta, foi Ana Tristão, que teria, por sua vez, circuncidado o marido, Gomes Anes.

Bento Teixeira contou aos inquisidores que, adulto, ao adoecer na casa do padre Simão de Proença, recebeu Antonio Nunes, cirurgião que o viera curar, acompanhado de Rodrigo da Costa. O padre pediu a Rodrigo que o alegrasse com a viola e que o cirurgião o curasse, mas este arrematou dizendo que a cura da enfermidade nas partes secretas apenas se daria com o corte do prepticio, ao que Bento Teixeira respondeu preferir a morte a tal dor. Antonio Nunes, diante da negativa, argumenta que o corte traria dois proveitos: a cura e a circuncisão, e que ele próprio era circuncidado.

O padre, perguntado sobre a circuncisão, disse que "antes que Deus desse a lei a Moisés, muitas centenas de anos havia que tinha feito pacto e concerto com Abraão, que ele e todos que dele descendessem haviam de se circuncidar para se estremarem os gentios, e que esta era a causa dos judeus se circundarem".

Para Bento Teixeira a razão da circuncisão era “a de que o Senhor Deus o queria para atalhar ao deleite sensual e apetite da carne, porque tendo o prepúcio fora, não provoca tanto a pessoa ao deleite da carne”

Ainda no Espírito Santo, homens e mulheres se reuniam na casa de Lianor Rodrigues para lhe ouvir e dela aprender coisas do judaísmo. Dentre eles estavam Manoel Esteves, cristão-novo, mercador de vinho com Clara Nunes, que pela informação de Bento Teixeira, foi presa pela Inquisição e saiu com hábito penitencial. Além deles, Diogo Rodrigues, cristão-novo, mercador, Gomes D’Avila, cristão-novo e Diogo Hernandes, também cristão-novo. Manoel era primo em segundo grau de sua mãe e acreditava que Bento Teixeira pudesse ser o novo guia dos marranos no Brasil, deixando clara a ideia com os ensinamentos da mãe: “Que fino rabi virá a ser esse nosso sobrinho”.

Essas pessoas se encontraram pelo espaço de um ano, período em que praticaram nas coisas da lei, sendo da opinião expressa por Gomes D’Avila que a “Lei de Cristo era a melhor mais por honra e opinião, que por razão, que os pregadores sabiam a verdade como os judeus, mas não ousavam de a dizerem por medo do Papa”.

Diogo de Escobar, juiz ordinário e lavrador de cana, alugou as casas em que a família de Bento Teixeira morou. Por ser cristão-novo casado com mulher cristã-velha, entregou a educação da filha, Antonia Pais, para Lianor Rodrigues, que a iniciaria nas coisas da lei e estórias do Testamento Velho. A mãe de Bento Teixeira teve papel determinante em sua educação, como aconteceu inúmeras vezes a outras mulheres.

Mais curiosa é a passagem em que Bento Teixeira relata sobre o Padre Simão de Proença, então morador em Porto Seguro e que ele conheceu em uma viagem de negócios. Era amigo de seu primo Rui Teixeira e o agasalhou nesta viagem. O padre também era judaizante, tinha amante e achava natural o possuir, pois acreditava que isso era “coisa natural e não pecado e que a lei é boa por ter sido dada por Deus a tão santo profeta como Moisés, e não agora com tanta estreiteza e miséria, uma lei por quatro hipócritas romanos, que querem enganar o mundo e não deixam de terem por debaixo das capas mancebas. E que mais amigos são do pecado nefando do que eu sou de mulheres*”.*

O padre referia-se a Salomão e a Davi terem tido muitas mancebas, e ele se incriminava apenas por manter relacionamento com mulher casada, o que desagradava Bento Teixeira. Os quatro hipócritas a que ele se refere eram os cardeais romanos e os papas, *“*que eles elegem como querem, e como não devem e dão ocasião aos clérigos de viverem mal, não permitindo que se casem, que estes sacerdotes não tocam em coisas tão santas e sagradas quanto faziam os sacerdotes da lei antiga*”.*

Tornaram-se amigos, trataram sobre as coisas da lei ousada e abertamente. “O padre zombava dos sacrifícios impostos pela Igreja e com Rodrigo da Costa e Estevão Vaz fez um homem de palha, que colocaram no altar da Igreja matriz, e lhe meteram uma hóstia de papel nas mãos, e os dois primeiros tocaram as campainhas que chamavam todos os vilãos ruins da povoação, num Domingo de madrugada e, de joelhos começaram a adorar o homem de palha, cuidando que fosse sacerdote que levantava a hóstia, até perceberem o erro, ao que os três não se cabiam em risos*”.*

Bento Teixeira ainda manteve contato e recebeu ajuda financeira para os estudos de Baltazar Pereira, mercador. Em certa ocasião, pagando por uma roupeta a ele, o agradecia por lhe haver ensinado tanto sobre a lei, e que o ajudava porque Deus determinara que os ricos fizessem bem aos irmãos pobres.

Mais ousada foi a amizade com João Batista, um dos conversos de Castela, mercador rico e de família influente. Além das esnogas que fizeram juntos, planejaram a fuga de Bento Teixeira logo após o assassinato de Felipa Raposo. Bento Teixeira partiria em seu navio, disfarçado como seu sobrinho, para Tucumã. A fuga foi frustrada, e a Inquisição prendeu Bento Teixeira. Mesmo assim, João Batista se prontificou a vender os escravos do amigo, ajudar-lhe em dinheiro e a ampará-lo caso sobrevivesse ao cárcere.

A prisão levou o poeta à morte. Calou uma das vozes mais interessantes do Brasil colonial. Seus escritos nos comprovam sua pertinácia e resistência a uma realidade que excluía, sob o pretexto religioso, a diferença, o pensamento discordante, a crítica, a tomada de atitude, enfim.

Eneida Beraldi Ribeiro

Laboratório de Estudos sobre a Intolerância – LEI Universidade de São Paulo – USP

Novos personagens. Novas identidades. O marranismo contemporâneo em Pernambuco

Tânia Neumann Kaufman

O marranismo em tempos contemporâneos é um fenômeno resultante das estratégias que subsidiaram o sistema de crença cripto-judaico no século XVI e XVII que sobreviveu no imaginário da população nordestina ao longo dos três últimos séculos. Ressurgindo, a princípio timidamente, em várias partes do mundo, seus elementos vêm atuando como referencial para novos personagens e novas identidades no âmbito da cultura judaica em Pernambuco.

É provável que este retorno ao cenário do judaísmo seja o resultado do peso da cultura *sefardi*, que foi capaz de produzir um processo de intercâmbio cultural-religioso de caráter polissêrnico, envolvendo elementos da cultura judaica e da cultura local perpetuando-se no imaginário da população nordestina. Um dos vértices dessa polissemia expõe as antigas práticas clandestinas e a reserva mental do judaísmo de outrora vindo a favorecer a (re)construção de novas identidades, seja por "projeto" ou por "resistência".

La vida es un pasaje. Estas palavras podem ser identificadas como síntese da vida do povo judeu: a vida como passagem, itinerário, sucessão de chegadas e partidas. Passagens que são caminhos, pontes entre os homens e entre mundos distantes que se aproximam na construção de novos encontros com o judaísmo.

A leitura teórica do fenômeno foi mediada por um diálogo entre a história e a antropologia que se mostrou favorável às explicações sobre a emergência de identidades imaginadas e imagens de identidades no âmbito do judaísmo.

1. A dimensão antropológica da história

Como explicar o retorno do fenômeno do marranismo em pleno século XX-XXI, historicamente tido como desaparecido desde o século XVI-XVII? Como compreender a presença de usos e costumes de origem judaica na cultura nordestina atuando como referenciais para construção de novas identidades ligadas à antiga cultura judaica? Estas indagações

surgiram quando, nas décadas de 1970 e 1980 a história pediu passagem para novos personagens em direção ao judaísmo.

Eram grupos de pessoas com origens familiares radicadas no sertão, reivindicando um retorno incondicional ao judaísmo, por se autoidentificarem como descendentes dos antigos marranos. De diferentes partes da região nordestina, eles buscam em suas genealogias os elos perdidos com o judaísmo no passado colonial e passam a viver na trilha da *halacha.*

Até que ponto, pode-se reconhecer também a tentativa de levantar a questão moral do reconhecimento de uma identidade étnica silenciada pelo poder de deuses estranhos? Atualmente, essas pessoas incorporam-se aos núcleos dos "marranos convertidos" ao judaísmo e, os "retornados", que se autoidentificam como marranos, porém recusam a conversão conforme o exige a ortodoxia judaica. Estes manifestam o desejo de serem aceitos como judeus na condição de "retornados", pois, segundo eles, não lhes cabe a responsabilidade de terem sido afastados do judaísmo, mesmo que circunstancialmente, em períodos anteriores.

Um outro núcleo é formado por pessoas que se percebem "diferentes" em seus costumes e tradições familiares. Observou-se que se identificam, sobretudo, por questões psicossociais com os valores do judaísmo, e passam a viver como judeus transformando as próprias estruturas de vida anteriores.

2. Identidades imaginadas ou imagens de identidades

Tratando-se de identidades é preciso lembrar que a dinâmica dessa construção, fora do seu contexto histórico, não constitui a sua essência, porque ela pode se manifestar através de um sincretismo cultural-religioso. Daí a importância, para o nosso estudo, de direcionar o "olhar", a "escuta" e a "escrita" (OLIVEIRA. 1998:17) para os cotidianos simbólicos e para o imaginário da população nordestina do Brasil de forma "densa". (Geertz.1973:13).

2.1 Construindo a identidade

Focalizamos o fenômeno em seu processo de construção e valorizamos conceitualmente o peso do *"ethos"* de um grupo na preservação de valores e costumes judaicos.

Para Castells (Castells. 2001:24), a identidade deve ser entendida como "a fonte de significado e experiência de um povo sendo que, a construção social ocorre em um contexto delimitado por relações de poder" ("posso ou não posso identificar-me na sociedade, como judeu").

Este autor também diz que os conteúdos simbólicos de uma identidade bem como seu significado para seus portadores (ou para os que dela se excluem) são determinantes na construção de uma identidade coletiva. É como se dissessem: "sou judeu porque acendo as velas do *shabat* por isso pertenço a esta coletividade de pessoas". Quando não existia no horizonte *sefardi a* legitimação ou o reconhecimento para esta identificação, algumas estruturas foram sendo construídas sob a forma de "identidades de resistência" e "identidades de projeto".

2.2 Identidade de resistência

Uma identidade de resistência seria aquela criada por atores que estão em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade.

No passado colonial brasileiro, os judeus, como não estavam legitimados pela instituição de poder religioso, foram construindo as trincheiras de resistência de suas identidades protegidas por "esconderijos" para a religiosidade judaica. Apoiavam-se na reserva mental, sigilosamente guardada na memória, nas lembranças e, transmitidas oralmente. Encontravam nesses "ocultamentos" a forma de manter ativa, pelo menos, o que era a tradição no judaísmo. O poder da tradição sobrevive, mesmo no nível da inconsciência, passando a fazer parte dos cotidianos sem exigir explicações. Todavia, como iam se afastando do rigor dos ritos e das liturgias originais, no suceder das gerações, provocavam fenômenos permeáveis ao entrelaçamento com práticas e cultos cristãos. Mentalmente substituíam os elementos cristãos pelos judaicos. O Jesus era pensado como o Moisés dos israelitas. Eles diziam: "só criam no Deus dos Céus" e a ele se encomendavam com as palavras que conheciam por não mais saberem as orações judaicas.

É comum hoje, entre os ditos populares a forma de súplica: "Por Deus do Céu" quando é mais frequente dizer "Por Jesus Cristo".

Elias Lipiner (1999:214) cita um desses padrões de resistência:

> ...os cristãos-novos assistiam o novo culto nas igrejas, murmurando para si frases e expressões restritivas. Deveriam pronunciar mentalmente tais fórmulas, sem que se proferissem palavras com os lábios... No Brasil, durante a Visitação do Santo Ofício em Pernambuco, o Visitador, no dia 15 de dezembro de 1594, registrou uma denuncia contra o cirurgião cristão-novo Fernando Soeiro que "a missa, quando o sacerdote alçava a Deus, a hóstia sagrada" foi visto estar de joelhos e batendo nos peitos para dissimular, mas pronunciando "eu creio no que creio".

É comum entre a população que vive no sertão associar a lua ou o surgimento da primeira estrela na "boca da noite" com algumas comemorações familiares. Teria alguma relação com uma memória histórica do povo judeu sobre a liturgia do *shabat* através do costume conhecido como *Kiddush Levand* ou Santificação da Lua Nova?

Também se observa uma inquietação sobre as origens familiares atribuídas a "algo cabalista" nas palavras de um jovem de origem marrana. Há sempre a preocupação com sentimentos fortemente contidos, até o momento em que entram em contato com um ambiente judaico. Essa inquietação leva-os ao encontro com os familiares mais velhos em busca de "antigas lembranças", de costumes e tradições "diferentes" da maioria da vizinhança.

2.3 Identidade de projeto

É quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, promovem a transformação de toda a estrutura social. Na forma de construção de uma identidade de projeto, analisada por Castells, tanto o marrano convertido como o retornado contemporâneo, utilizam-se de material fornecido pela história judaica; pela mística judaica; pelas heranças e lembranças coletivas e familiares, e se propõem a viver dentro do judaísmo, valorizando a nova posição sócio-

grupal através do reconhecimento e autorreconhecimento por um grupo de referência (marranos).

Foi perguntado a um rapaz de 18 anos qual tinha sido a sua primeira experiência com o judaísmo. Ele respondeu:

> (...) Quando tinha por volta de doze anos me deram para ler a Bíblia. Fiquei impressionado com os personagens bíblicos, com os profetas. Resolvi estudar essas coisas. Descobri as tradições judaicas de minha família.

Os familiares mais próximos compartilhavam estas atividades, assumindo os costumes mais conhecidos sobre hábitos alimentares e acendimento de velas no *shabat.* Atualmente ele busca o reconhecimento da comunidade para a sua "identidade marrana" conforme ele se autoidentifica. Como se percebe, ele "projetou" ser um judeu. Produziu-se como um sujeito diferente com base em um contexto social. Seria uma reconciliação como um fiel, um irmão de acordo com as leis de um Deus capaz de satisfazer as necessidades humanas. A partir da atração que sentiu pelos personagens da Bíblia, focou o judaísmo e "construiu-se" como judeu.

Também, o grupo que se percebe "diferente" apóia-se no mesmo imaginário e busca, quase sempre, redefinir e preencher condições de carências de referenciais de grupo no meio em que vivem. Com base nos novos princípios transformam a estrutura de vida anterior mesmo sem contar com o reconhecimento das bases comunitárias judaicas.

I.S.F. (mais ou menos 40 anos na data da entrevista) contou:

> (...) a minha família, lá em V, não trabalhava no sábado. Tinha gente que ainda dizia que éramos comunistas. Tinha um costume na minha família de reunir, várias vezes por ano, os familiares que viviam nos arredores de V. Havia uma valorização muito grande da família. Minha mãe até contava, que antes, as reuniões eram na mata, escondidos. Ela também contava que as orações e as músicas tinham um sotaque diferente. Contavam-se muitas parábolas de Israel. Minha mãe sempre acendia velas na sexta-feira. Eu perguntava por que e ela me mandava calar a boca e não perguntar tanto.

Muitas vezes, são confundidos com os judeus messiânicos que defendem outros paradigmas religiosos. Neste depoimento percebe-se uma

construção que passa do "judaísmo messiânico" para um projeto de identidade judaica:

> Um dia, dois amigos me contaram que tinha um site que era de Belo Horizonte. Foi por este site que eu conheci M. e ouvi muitas músicas e conheci ritos que explicavam o que é judaísmo messiânico. Trouxeram para cá até um rabino que tinha muitos livros mostrando o que era o retorno. M. mandou um representante para o Recife, um aluno que não era Cohen... era abaixo disso... Aconteceu que cresceu muito o grupo. Estudávamos a Lei de Moisés. Discutíamos as parashot e tentávamos interpretar. Mas, outras pessoas foram se incorporando e elas contestavam o messianismo judaico defendendo os evangélicos. Mas, eu quero é amar o Deus de Israel. Não quero saber de ashkenazitas ou sefaradita. Quero é entender a Torah. Se você se sente judeu é o que importa. Aprendi hebraico com C. Z. e era ela que trazia os bolos judaicos.

Depois eu comecei a visitar I.E. e o grupo passou a receber outra orientação. Então, um dia, no Pessach, ele me chamou para acender as velas. Eu tive uma emoção tão grande que quase tive um "piripaque".

3. Identidades imaginadas e imagens de identidades

As raízes familiares dos "antigos-novos-judeus" vão pouco a pouco sendo reconhecidas e auto-reconhecidas. Isto nos leva à necessidade de uma nova leitura da teoria do judaísmo sobre "quem é judeu" diante da importância da autoatribuição e atribuição pelos outros dessa nova identidade.

Não se podem captar com muita nitidez as linhas divisórias entre cada uma das construções de identidades marranas contemporâneas. Mas, se partirmos de uma matriz sobre o imaginário de outrora – *ethos,* costumes, ritos e tradições *sefardi* – é possível mostrar que o lastro de uma vida judaica em Pernambuco pode estar ligado à percepção que os judeus de *Sefarad* tinham de sua própria identidade, pela consciência ou pelo autoconhecimento, atribuindo valor à imagem que tinham de si mesmos. A preocupação com essa imagem levava-os a desobedecer, a revoltar-se, mas também levava-os a obedecer ainda mais, mesmo que apenas no domínio público. Assim, na intimidade da casa assumiam a identidade judaica e

perante a sociedade geral buscavam apenas a identidade social que lhes permitia a inclusão na situação colonial.

A natureza da revolta diante das agressões do poder clerical à autoimagem do marrano é diferente de uma revolta contra mecanismos econômicos ou simplesmente políticos. É a autoimagem do indivíduo provocada. Daí a revolta do orgulho e da altivez. A ideia da dignidade social é bem conhecida nas estratégias dos marranos quando buscavam resguardar o próprio referencial religioso através do sincretismo cultural. Na defesa dessa dignidade social estava incluído o dever, por parte de cada um desses indivíduos, de manter as práticas do judaísmo, mesmo que na clandestinidade.

Essas ações atuavam como um instrumento corporativo de resistência às barreiras sociais impostas pela instituição clerical e pela população da cidade. Por outro lado, ao incluírem as práticas do judaísmo nos cotidianos das famílias, estas se consolidavam como hábitos e costumes incorporando-se progressivamente pela repetição, e, de forma "inconsciente", às normas e instituições reguladoras das relações sociais, aos corpos de saber e aos valores e crenças da população.

O *ethos sefardi,* como condicionante dos costumes, figura como a regra mais impermeável à pressão social. Seus elementos dificilmente escapavam às convenções definidas pelos costumes. Os conversos, para manter sua própria identidade, deviam manter-se no espaço público, como cristãos. Devemos lembrar que as atitudes dos *sefardim* brasileiros eram modeladas pela experiência de vida na Península Ibérica e redefinidas nas relações que deveriam estabelecer, fossem com os gentios ou com outros grupos de judeus que porventura já existissem naqueles locais.

Palavras finais

Temos a esperança de que as nossas pesquisas em Pernambuco possam, incorporadas às pesquisas de outras instituições, contribuir para a construção do mosaico da memória de uma das pouco conhecidas "passagens" de judeus para o Novo Mundo, particularmente, para o Brasil.

Os gestos da nossa cultura são cotidianamente repetidos, aproximam nossos destinos e passam a ser reconhecidos em imagens, lugares, ideias e valores da cultura da população do nordeste do Brasil. Temos nos esforçado

para refinar o nosso olhar e descobrir as marcas da presença cultural judaica em Pernambuco. Contudo, é preciso avançar mais. É preciso desenvolver um inventário sistemático sobre tradições e costumes no nordeste do Brasil. Hoje, aos olhos de quem visita Pernambuco, mostra-se um passado conquistado ao tempo e preservado na memória coletiva da população. A história viva que ressurge dos relatos de famílias desvenda a formação do sincretismo a que foram induzidos os judeus, por séculos de censura e de perseguição.

Da figura do converso, que emerge e se incorpora ao cotidiano judaico reivindicando o espaço para reanimação histórica de uma identidade, perguntamos: *Permanência, rupturas ou continuidade? Resistência ou proposta de vida? Como fica a memória histórico-cultural religiosa de um grupo, quando a mais natural das fronteiras do tempo – quase três séculos que separam as duas comunidades judaicas em Pernambuco – perde seus limites em favor de um retorno? Como fica a identidade do homem quando as fronteiras de um tempo histórico e um espaço geográfico se dilui diante de novas formas de "ver", "ouvir" e "escrever"?*

Os "esconderijos" do imaginário sobre as práticas judaicas, decorrentes da pressão inquisitorial a que os cristãos-novos foram submetidos até o século XIX, servem de lastro para um "novo marrano" ou seja, uma nova identidade marrana, não mais a clandestinidade e a ambiguidade da identidade do cristão ou judeu. A nova identidade é nova mesmo. É o "judeu-novo" ou "novo-judeu"?

Todavia, ainda está em construção. Só os referenciais são antigos. Embora estejam desfeitos os vínculos religiosos, sociais e comunitários dos cristãos-novos com o passado, a teia cultural mostra a sua resistência. Permanecem nas tradições, no folclore, nas histórias contadas confidencialmente. Os marranos mantiveram-se unidos por bastante tempo, mesmo que clandestinamente, espalhados pelo sertão nordestino.

E mais, não é de estranhar que os correspondentes de um judaísmo marrano atualmente sejam construídos com base em mecanismos de troca de antigos costumes *sefardim* com elementos do judaísmo *ashkenazi* incorporados pela convivência dentro da atual comunidade. Mas permanecem na história da diáspora de *Sefarad.* Apenas mudam, utilizando

um mecanismo recorrente no judaísmo: a tendência para uma adequação intercultural, a capacidade de interpretar e reinterpretar-se, pois, como diz Charles-Olivier Carbonell, "Lembrar é existir. Perder a memória é desaparecer".

Tânia Neumann Kaufmann
Doutora em História, Docente da Universidade Federal de Pernambuco.
Coordenadora do Grupo Interdisciplinar de Estudos sobre Judaísmo do Programa de Pós-graduação de Antropologia da UFPe.
Diretora do Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco.

Referências Bibliográficas

BOSI, Alfredo. Dialética da Colonização. São Paulo: Editora Scwarcz, 1992.

CASTELLS, Manuel. O Poder da Identidade. São Paulo: Ed. Paz e Terra S.A. V.2. 2001. 3ª ed.

CHEVALIER, Jean. Gheerbrant, Alain. Dicionário de Símbolos. 17ª edição. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2002.

GOLDBERG, David J. e RAYNER, John D. Os Judeus e o Judaísmo. Rio de Janeiro: Xenon Editora e Produtora Cultural. 1989.

IZECKSOHN, Isaac. Os Marranos Brasileiros. São Paulo: Editora B'NAI B'RITH. 1967.

KAUFRNAN, Tânia Neumann. Passos Perdidos, História Recuperada. A Presença Judaica em Pernambuco. Recife: Ed. Bagaço. 2ª ed. 2001.

LARAIA, Roque de Barros. Cultura. Um Conceito Antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1988. 3ª ed.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. Lisboa: Editorial Presença. 1996.

LIPINER, Elias. Os Batizados em Pé. Lisboa: Ed. Vega 1ª edição. 1998.

NOVINSKY, Anita. Cristãos Novos na Bahia. São Paulo: Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1972.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O Trabalho do Antropólogo. Brasília: Paralelo 15; São Pauto: Editora UNESP, 2000.

PRIMEIRA visitação do Santo Ofício às partes do Brasil; Denunciações e Confissões de Pernambuco 1593-1595. Prefácio de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife. FUNDARPE. 1984.

ROWLAND, Robert. Antropologia, História e Diferença. Alguns Aspectos. Portugal. Porto: Edições Afrontamento. 1997.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz e Gomes, Nilma Lino. (Org.) Antropologia e História. Debates em região de fronteiras. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2000.

UNTERMAN, Alan. Dicionário Judaico de Lendas e Tradições. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1992.

VEYNE, P. e outros. Indivíduo e Poder. Lisboa. Edições 70. 1987.

Anexos

Depoimento 1

Recife, 16 de Março de 2004.

Prezada Professora Dra. Tania Kaufman

Somos uma família do Interior do Estado, onde nossos pais e familiares residem a 98 km da capital pernambucana. Chama-se Timbaúba. Localiza-se na Zona da Mata Norte. E por parte materna nossa avó chamava-se J. M.C. e nosso avô J. B.S.

Por ter mais convivência com a avó materna aprendemos e fomos criados com alguns hábitos que ninguém até hoje explica. Por exemplo. Nossa mãe sempre trouxe muitos hábitos de nossa avó. Seguem alguns destes:

1. Nunca efetuar a mudança da casa sem levar primeiro o pão e o sal. Estes não podem faltar na mesa nem na despensa, com um detalhe: o pão deverá ser guardado em uma mochila de pão na cozinha e posto na mesa durante as três refeições.

2. Preocupação para efetuar as refeições sempre as 6, 12 e 18 com toda família.

3. Estar sempre atenta para os elementos da natureza o sol, a chuva e a terra.

4. A água para nossa família sempre é algo muito especial.

5. Estar sempre em casa na boca da noite, ou seja, as 18 horas no entardecer esta orientação vinha do céu (tínhamos que olhar sempre para o céu).

6. A sexta-feira tem um referencial muito forte na família, tem mais significado do que os domingo. Mesmos sendo católicos.

7. Preocupação permanente com o banho e as roupas de cama

8. Nossa comemoração do Ano Novo tem mais significado com a família do que o Natal. É tanto, que mesmo no Natal, com um irmão nascido neste dia, a família efetua a comemoração no ano novo. Um detalhe: a mesa contendo muitas frutas e bastantes velas.

Com relação à morte apesar de fazer uns 20 anos de falecimento, podemos relatar estes pontos:

1. Banho nos mortos (sempre minha mãe efetuava banhos e pedia as mortalhas para vestir)

2. Todos são enterrados no chão com um detalhe: temos todos que ficar próximo ao túmulo até pegar a terra do cemitério e jogar no caixão e esperar terminar para colocar pedras pequenas ao redor.

3. Minha mãe até hoje diz que não quer santinho na missa de sétimo dia porque quem quiser lembrar dela, Lembre-se com a presença viva.

4. Quando falece alguém temos que ficar de luto, todos vestidos de preto e não comer carne , principalmente no primeiro dia. E guardar o resguardo de 7 dias, até o fogão na época de meu avo era de carvão não poderia deixar acesso.

5. Os mortos devem ficar com bastante água debaixo do caixão, e nunca a família ficar longe. Terá que rezar toda a noite e as velas não devem apagar. Lembro-me bem que durante a morte de vovó colocamos

debaixo do caixão um tamborete para segurar o caixão. E durante a noite a alimentação era diferente para as pessoas que ficavam.

6. Tinha que usar mantilha preta. São estes alguns hábitos de minha família.

7. Minha mãe já comenta sobre a sua morte. Devemos enterrar, no chão nunca em gaveta, ou tumulo que tenha outras pessoas, não deverá ter santo na missa de sétimo dia. Espero ter contribuído com algumas informações que também necessito de esclarecer, poderei efetuar mais, após conversa com a minha mãe e tia.

abraços

N. G.

DEPOIMENTO 2

Oi Tânia, é o R. um baixinho de óculos que tava com o filho no encontro que tivemos, que ficou de lhe enviar um relatório sobre a família que crê ser marrana. Lembrou?!

Tânia abaixo você tem uma lista de aspectos culturais e práticas familiares em minha casa. Peço desculpas pela simplicidade devido ao desconhecimento do significado de todos os ritos e costumes do judaísmo tradicional.

Mas, um tio me falou um dia sobre o sobrenome da minha avó (Camelo) que era pra esconder um nome que um dia foi proibido e citou entre outros Maciel., Carvalho, mas não falou bem ao certo de judeus, falou sobre uma perseguição no interior, Tiúma, próximo a Camaragibe.

Outro tio falou que tal perseguição era de cunho religioso e que já tinha notado alguns costumes diferentes em casa, meios (sic) sem explicação, mas que não tinha muita informação. Minha avó, quando mais nova (hoje com 96 anos) tinha algumas "manias" estranhas e quando questionada da razão dizia, "Minha mãe fazia assim, ou faz mal se não fizer".

Tais como varrer casa de dentro pra fora, deveria ser de fora pra dentro; varrer casa na sexta-feira à noite chama cobra; deixar pra fazer

muita coisa no domingo faz mal (citei isso porque parece alguma defesa, o domingo é dia santo dos cristãos logo, quem trabalha em demasia no domingo não é cristão, não que tenha informações sobre isso, mas achei pertinente); nunca deixar uma criança não batizada no escuro porque uma mulher vem pegar; costuma-se por uma moeda no banho do bebê pra ele ter fortuna; não comer manga com leite senão morre ou depois de comer carne esperar pra tomar leite senão tem indigestão; comer carne mal passada nunca. Nem com sangue porque faz mal. Ovos nos quais se identificava a presença de um futuro pintinho não eram comidos, deveriam ser enterrados; a idade da razão era aos sete anos e eu jejuei antes disso (foi péssimo pra mim porque era dia do aniversário de um colega além do meu e o dele á tarde e eu não comi nada e não sabia o porquê que não podia comer); o pão caso caísse no chão deveria ser beijado ou antes de ser jogado fora devíamos pedir desculpas a D'us beijá-lo e então jogar; tínhamos as vezes um prato posto e um copo cheio na mesa além de um Lugar vazio porque se esperava alguém (não sei quem era, nem se isso tem alguma relação, mas isso me é muito estranho); minha mãe acende uma vela pro meu anjo toda a sexta-feira porque minha avó antigamente (quando lúcida) acendia pro anjo dos filhos, porque a mãe dela já fazia isso e daí em diante, jejuávamos na páscoa; nas sextas-feiras a casa deveria ser Limpa e arrumada caso chegasse alguém (esse alguém sempre me intrigava), quando pedíamos benção (como nossos vizinhos) minha avó colocava a mão sobre nossas cabeças, não as beijava como é costume, agora quando Jader falou sobre as verrugas, isso acontecia com frequência até mesmo quando comprei uma pequena luneta, minha mãe e minha avó falaram que eu ia ficar cheio de verrugas se contasse estrelas, quando de morte na família ou entre amigos, não podíamos comer carne até a missa de sétimo dia; reclama-se se passarmos a mão sobre a cabeça ou se ficarmos com as mãos sobre ela.

Contava que muitas vezes somente os homens se reuniam para algumas conversas, daí por muito tempo eu acreditei ser Maçonaria (até porque é comuns os homens de minha família iniciarem).

Preocupava-me o fato de que até uma certa idade, todos reclamavam com minha mãe porque eu não tinha feito a "cirurgia" que consistia numa circuncisão, TODOS OS HOMENS SÃO CINCUNCIDADOS.

Não sei se fui elucidativo, alguns costumes podem ter passados despercebidos ou não sido citados por desconhecimento do judaísmo

tradicional, mas ficam aqui alguns detalhes mínimos, mas certos, e registro meu agradecimento pelo curso, meus parabéns a iniciativa. Se não vier a ser muita ousadia, pediria (caso você veja alguma linha judia em minha casa) que me ajudasse a "voltar pra casa".

Obrigado!!!

SHALOM ALECHEM

1.3 IMIGRAÇÃO E CONSTRUÇÃO DE COMUNIDADES JUDAICAS NO BRASIL

As pequenas comunidades israelitas do estado do Rio de Janeiro, passado e presente

Luiz Benyosef

Introdução

Apesar da existência, bem documentada, da presença de israelitas no interior do estado do Rio de Janeiro desde a primeira metade do século XIX, somente nas primeiras décadas do século seguinte elas constituíram comunidades organizadas. Nas primeiras correntes imigratórias, logo depois da abertura dos portos em 1808, havia predominância de sefarditas vindos do norte da África, especialmente do Marrocos; enquanto as correntes asquenazitas chegavam provenientes, em maioria, da França, Inglaterra e Prússia (Alemanha).

Somente a partir das duas primeiras décadas do século XX, chegaram em grande número imigrantes do leste europeu e orientais do Líbano e da Síria. Apesar da maioria preferir a capital, alguns se instalaram no interior e assim surgiram as primeiras comunidades israelitas do estado do Rio de Janeiro, especialmente em Campos, Nova Friburgo, Niterói, Petrópolis e Teresópolis, entre outras. Eram comunidades bem organizadas, constituídas por idealistas que tiveram apogeu na segunda metade do século passado. Praticamente cem anos depois, a maioria delas passou/passa por transformações profundas que alteraram suas estruturas.

Este trabalho mostra a trajetória de algumas das pequenas comunidades israelitas do estado do Rio de Janeiro e como estão organizadas na metade da primeira década do século XXI.

1. Campos dos Goytacazes

Desde o final do século XIX caixeiros-viajantes vindos principalmente do Rio de Janeiro passavam com certa regularidade pela região; alguns terminaram fixando residência como as famílias Speyer e

Weil. No ano de 1895, um de seus membros, David Weil, estabeleceu-se como joalheiro na cidade.

No início do século XX, imigrantes do leste europeu, especialmente da Bessarábia, da Rússia e da Polônia, juntamente com sefarditas da Turquia transferiram-se, muitos desde a chegada, para o norte fluminense, na cidade de Campos. Posteriormente, um novo grupo, proveniente da antiga Palestina, chegou integrando a comunidade já instalada. Assim desde o início dos anos 1920 encontramos em Campos, as famílias Levin, Sipres, Klein, Grossmann, Leibel, Esperança e Vaitsman entre outras.

Enquanto definiam suas novas atividades profissionais, estes imigrantes tratavam de organizar suas vidas comunitárias de maneira relativamente intensa e a época era propícia, com o mundo saindo de uma grande crise, cujo ápice fora a I Guerra Mundial. Dessa maneira, já em 1922, a comunidade israelita de Campos conseguiu que a prefeitura municipal lhes doasse uma área para sepultar seus mortos ao lado do Cemitério Municipal. Esta concessão foi assinada pelo então prefeito Pereira Nunes que se orgulhava ao mencionar sua origem cristã-nova. O mesmo orgulho foi reiterado, em suas memórias, por seu filho o médico e político Adão Pereira Nunes. O cemitério se mantém em perfeitas condições até hoje e abriga 56 (cinquenta e seis) sepulturas, a primeira datada de 1924 – de um jovem violinista falecido aos 15 anos de idade, Mario Vaitsman.

Em fins da década de 1920 e inicio da década de 1930, a comunidade local chegou a ter uma escola, subvencionada pelo Rabino Isaiah Raffalovich, do Rio, que funcionava na Rua Barão de Amazonas, 84. Pelos relatos, nela somente eram ensinados iídiche e religião. Aparentemente não havia o ensino da língua hebraica. A escola foi fechada quando cessou a subvenção.

Em 1938 a vida comunitária era bastante ativa e esse ano foi marcado pelas divergências de caráter religioso com membros de uma pequena sinagoga que funcionava na casa de Luís Grossmann e onde se reunia a parcela mais politizada da comunidade. Pelos relatos orais de antigos moradores, a cidade chegou a contar com três ou quatro pequenas sinagogas, e, em consequência, muitas brigas aconteceram devido a divergências político-religiosas.

Entre 1940-1955 a comunidade israelita no local chegou a ter 60 famílias, com aproximadamente 200 pessoas. Com o passar do tempo, muitos desses antigos imigrantes, já adaptados no novo país, transferiram-se, em busca de novas oportunidades, para os centros maiores, especialmente as cidades do Rio de Janeiro, Niterói, São Paulo e Belo Horizonte. Segundo estimativas de Egon e Frieda Wolff, mais de 100 (cem) famílias passaram por Campos ao longo do século XX. Entretanto, a maioria não permaneceu na região e pouco se sabe delas.

Muitos dos descendentes dos primeiros imigrantes que chegaram a Campos transformaram-se em pessoas públicas. O único hospital não privado do Estado do Rio que tem nome de um brasileiro de religião judaica é o *Instituto Municipal de Medicina Veterindria Jorge Vaitsman,* cujo nome foi outorgado em 1977, como reconhecimento pelo trabalho de Jorge Vaitsman, um dos pioneiros da pesquisa em zoonoses no Brasil e nascido em 1913, em Campos. Em 1944, este pioneiro radicou-se na cidade do Rio de Janeiro, tendo sido ativista do Colégio Israelita Brasileiro Scholem Aleichem, até seu falecimento em 1977. Um irmão de Jorge também tornou-se pessoa pública tendo destaque como profissional de imprensa entre os anos 1930 e 1959. É hoje nome de rua, na cidade do Rio de Janeiro. A Rua Jornalista Maurício Vaitsman presta-lhe assim uma singela homenagem.

A União Israelita de Campos, SUIC, foi criada em 29 de abril de 1929, respondendo ativamente pela comunidade local. Atualmente a SUIC *é* presidida pelo Dr. Carlos Alexandre Blochtein, médico natural de Porto Alegre – RS. Com a redução da comunidade local, a SUIC tem por objetivos manter os vínculos comunitários, o cemitério e as comemorações de Yom Kippur.

Depois do fechamento da única sinagoga restante, no final da década de 1960, as orações de Yom Kippur foram durante algum tempo realizadas na residência de um antigo dirigente, Adolfo Svaiter; entretanto nos últimos anos são realizadas em salões alugados. As rezas são conduzidas por um hazan especialmente trazido para esta finalidade. Um fato curioso é a determinação de um idealista, Ernesto Wissmann, que desde o início dos anos 1980, desloca-se da cidade de São Paulo para Campos, motivado pelo puro idealismo de cumprir uma mitzvá, somando-se ao minian local e auxiliando na condução das rezas.

Um novo período de transformação aconteceu em Campos nos anos 1990, quando foi criada uma nova grande instituição de ensino e pesquisa, a Universidade do Norte Fluminense/UENF. Através dela, muitos judeus fixaram-se na cidade mas, infelizmente, a maioria não interagiu com a comunidade local. Um fato que também deve ser destacado é o interesse das famílias israelitas da cidade de Vitória, capital do estado vizinho, Espírito Santo que, na falta de uma comunidade e de um cemitério, desde o final dos anos 1990 tem procurado uma integração maior com a comunidade de Campos.

Atualmente a comunidade é composta por treze famílias. Dessas, onze são filiadas à Sociedade União Israelita de Campos. São elas: Gandelman, Wendrovnik. Svaiter, Blochtein, Teller, Bezenover, Leibel, Tenengauzer, Schter, Silbermann e Esperança.

A diretoria de Pequenas Comunidades da FIERJ é organizada desde o ano de 1998, por este autor, a convite do então Presidente do Conselho Deliberativo Gerson Hochman. Inicialmente era o coordenador, auxiliado por duas conselheiras: Clara Wertman e Suzete Lerner. Na gestão seguinte somou-se o empenho do conselheiro Miguel Grinspan que, desde então, muito tem se dedicado no suporte às Pequenas Comunidades do Estado do Rio de Janeiro. A comunidade israelita de Campos foi a primeira em que a mencionada diretoria teve atuação. Além do apoio, uma das suas metas tem sido criar mecanismos para aprofundar o relacionamento entre a comunidade israelita e a comunidade maior. Um exemplo curioso aconteceu nesta comunidade quando surgiu um forte movimento antissemita entre alunos de uma das maiores escolas da cidade. Para atenuar, a FIERJ organizou palestras naquela escola, com o presidente da Associação dos Sobreviventes do Holocausto do Rio de Janeiro – Sherit Hapleitá: Aleksander Lacks. Em uma das mais comoventes palestras, cerca de mil pessoas lotaram o grande anfiteatro. A imprensa escrita, falada e televisada da cidade deu ampla cobertura. No final o movimento foi sufocado.

Neste ano de 2006, a diretoria da SUIC conseguiu o apoio de uma instituição filantrópica para a preservação do bem maior da comunidade, seu cemitério. Essa tem sido uma preocupação constante, pois no contrato de doação da área do cemitério pela prefeitura existe uma cláusula

determinando que a mesma deve ser reincorporada ao poder municipal quando não for mais utilizada pela comunidade judaica.

Consta como diretoria da S.U.I.C. em 2006 – Presidente: Carlos Alexandre Blochtein. Tesoureiro: José Tenengauser. Diretores: Isaac Bezenover; Heinz Teller; José Scherchter; Abram Wendrovnik, Abrahão Gandelman e Vitor Esperança.

2. Nova Friburgo

A cidade de Nova Friburgo recebeu, em 1819, uma das primeiras correntes imigratórias que chegou ao país, de suíços e alemães. Entretanto, somente a partir de 1925 pode-se afirmar com certeza sobre a presença de judeus na cidade.

Em 1924, os recém-casados Moysés e Fany Segal chegaram ao Rio de Janeiro, provenientes da Bessarábia. A vinda para o Brasil aconteceu por sugestão de Francisco, irmão de Moysés, que já estava no país há algum tempo. Acostumados com as baixas temperaturas do leste europeu, o jovem casal não se adaptou ao calor da cidade do Rio de Janeiro e, com o filho recém-nascido José, transferiu-se para uma cidade com clima mais ameno, nas montanhas, Nova Friburgo.

Os primeiros tempos foram difíceis, enquanto Fany costurava vestidos de noivas e roupas em geral com uma máquina alugada, Moysés trabalhava como mascate percorrendo as cidades vizinhas, Cordeiro, Cantagalo e Santa Rita. As mercadorias eram adquiridas de novos amigos; do Rio vinham através da família Schneider, e de Niterói, da família Baron. Em 1926 Moysés estabeleceu-se como comerciante abrindo a "Casa Francesa".

A família Segal construiu em pouco tempo uma verdadeira saga. Acreditando na nova pátria, trouxeram da Europa familiares que lá estavam e, que pelas contingências da época, não viviam bons momentos. Graças a esse esforço dos irmãos Francisco e Moysés Segal, um grande número de brasileiros natos descendentes dessa linhagem existe em nosso país. A cidade de Nova Friburgo, reconhecendo os méritos do antigo imigrante, sua dedicação e seu espírito empreendedor, dedicou-lhe o nome de uma rua na cidade – Rua Moysés Segal. Ainda, um setor de cardiologia da Santa Casa de Misericórdia homenageia sua esposa: Fany Segal.

A partir da década de 1930, novos imigrantes chegaram à cidade e a população israelita cresceu. A fase áurea dessa comunidade aconteceu nas décadas de 1950 e 1960 quando outras famílias, entre elas: Aronhein, Bottigheimer, Gaiser, Rosenfeld, Steiner, Stern, Aor, Lewin, Hirsh, Sereno, Haiut, Capiluto, Kraszner, Caspary e Czertok, passaram a residir naquele município que, apesar do número expressivo de judeus, nunca contou com uma sinagoga ou cemitério. Quando havia falecimento, o(a) falecido(a) era transferido(a) para ser enterrado(a) nos cemitérios israelitas no Rio de Janeiro. Entretanto, pode-se encontrar diversos túmulos de israelitas nos cemitérios São João Batista (católico) e da Comunidade Evangélica Lutherana (protestante).

Como aconteceu com os imigrantes de outras cidades do interior do estado do Rio, à medida que sentiam suas vidas consolidadas e vendo os filhos crescendo, sentiam segurança para procurar cidades com maiores oportunidades de trabalho e estudos. No caso do estado do Rio as opções eram Niterói, antiga capital do Estado do Rio de Janeiro e a cidade do Rio de Janeiro, então capital do país.

A história da comunidade israelita de Nova Friburgo pode ser dividida em duas partes bem distintas. A primeira, constituída pelos primeiros imigrantes que lá se estabeleceram desde a primeira metade do século XX, e a segunda, mais recente, formada pela segunda e terceira gerações de imigrantes que, mesmo tendo se fixado em outros municípios, seus descendentes escolheram Nova Friburgo como domicílio.

A comunidade atual é bastante recente e teve origem na chegada, a partir de meados da década de 1980, de famílias provenientes das cidades do Rio de Janeiro e São Paulo. Esta sociedade é a consolidação do trabalho da Diretoria de Pequenas Comunidades da Federação Israelita do Estado do Rio de Janeiro – FIERJ. Nos primeiros levantamentos para dimensionar o número de judeus em cada pequena comunidade em 1998, coordenados por este autor, fomos informados por um antigo morador que a comunidade havia diminuído e não deveria existir mais do que cinco famílias israelitas.Em 2001, fui informado pelo diretor do Jornal Alef, Mauro Wainstock, que uma moradora de Nova Friburgo havia procurado o jornal para contatar com as Pequenas Comunidades da FIERJ. Fany Zissu, uma paulistana, por iniciativa própria começara a juntar nomes e endereços de famílias israelitas que passavam por sua loja e que tinham domicilio no

município. Em pouco tempo reuniu mais de uma dezena de famílias, que nos foi repassado. Nesta época um dos conselheiros da Federação, Miguel Grinspan, estava iniciando sua participação nas Pequenas Comunidades e a ele foi pedido realizar o primeiro contato telefônico com Fany. A partir daí seguiu-se uma série de visitas à nova comunidade "descoberta" que estava se formando e, apesar de residirem na cidade, não se conheciam.

A primeira visita de conhecimento da FIERJ foi feita pelas ativistas Clara Wertman e Suzete Lerner Minoga, acompanhadas por mim na condição de coordenador. Em 23 de Junho de 2002 foi criada a ASSOCIAÇÃO JUDAICA DE NOVA FRIBURGO, devidamente registrada e, em 2006, ainda sem sede própria. Esta associação é basicamente composta por cinquenta famílias. Nos encontros rotineiros realizados, um número médio de 70 pessoas registra presença. Desde sua criação a nova comunidade é presidida, por votação, por sua principal mentora, Fany Zissu. A comunidade tem intensa vida ativa junto à comunidade maior, participando ativamente de eventos diversos na cidade, como aqueles realizados pela Ordem dos Advogados do Brasil.

3. Niterói

Síntese Histórica: Existem fontes que comprovam a moradia de judeus nesta cidade desde o final do século XIX, entretanto a atual comunidade israelita niteroiense, como instituição organizada, somente teve início nas duas primeiras décadas do século XX, com a chegada de correntes imigratórias de predominância askenazita, vindas da Europa Oriental e de sefarditas, da Turquia. Naquele período, a cidade vivia seu apogeu político sendo capital do antigo estado do Rio de Janeiro e o ishuv local tinha seu momento de brilho e engrandecimento. Devido à proximidade de um centro maior, a metrópole do Rio de Janeiro, e ao sucesso financeiro de muitos dos novos imigrantes, lentamente iniciou-se um movimento de transferência de muitas destas famílias para o outro lado da baía de Guanabara. Outras, depois da criação do Estado de Israel, decidiram pela imigração, "aliá".

Neste início do novo milênio é difícil precisar, com exatidão, quantos judeus moram no município. Por razões diversas a cidade recebe muitos novos moradores de religião israelita que, entretanto, não frequentam e nem interagem com a comunidade local. Em termos estatísticos a comunidade

pode ser estimada em 150 famílias, ou aproximadamente 600 pessoas. Estima-se que este número seja muito maior, a julgar pela quantidade de israelitas que informalmente moram na cidade. A comunidade israelita de Niterói é composta, basicamente, por três instituições consolidadas, com sedes próprias:

3.1 Centro Israelita de Niterói/CIN.

Surgiu em agosto de 1925 como consequência da unificação religiosa de três grupos atuantes na época, e, por esta razão, recebeu o nome "Centro Israelita de Niterói". Infelizmente essa fusão não é documentada e seu conhecimento foi transmitido, oralmente, pelos antigos dirigentes. Este relato, por exemplo, teve como fonte o depoimento oral para este autor, em meados dos anos 1990, por um antigo líder, Samuel Baron Z"L, filho dos primeiros imigrantes. Segundo Baron este acordo multi-institucional permitiu a construção de uma sinagoga unificadora e de um cemitério, localizado no município vizinho de São Gonçalo. A sinagoga, de linha ortodoxa, foi inaugurada em 1938 na região central da cidade, próxima das antigas sinagogas e na mesma região onde estava concentrada a maior parte dos seus frequentadores.

A sinagoga do CIN encontra-se em excelente estado de conservação, após uma grande reforma realizada há poucos anos. Nela são realizados serviços religiosos regulares nos sábados pela manhã e a comemoração das principais festas religiosas. Na falta de um rabino residente, que Niterói nunca teve, as rezas são conduzidas pelos moradores, filhos dos antigos imigrantes, auxiliados por um hazan contratado, do Rio.

Nos sábados existe uma participação média, regular, de 45 (quarenta e cinco) pessoas, incluindo homens e mulheres. Os membros do CIN mesmo não sendo ortodoxos são considerados "religiosos" perante a outra parte da comunidade. Neste ano de 2006, o CIN é presidido pelo médico Dr. Jacob Lipster, e possui 110 (cento e dez) associados.

3.2 Sociedade Hebraica de Niterói/SHN.

A Sociedade Hebraica de Niterói surgiu, em outubro de 1961, motivada pelo espírito comunitário de ativistas do Centro Israelita de

Niterói. Naquele período, um grande número de famílias já totalmente integradas havia transferido seus domicílios para uma região mais aprazível da cidade, próximo da orla, de nome Icaraí. Assim, preocupados em criar um centro de laser e cultura, não distante de suas residências, decidiram pela construção de um novo empreendimento. Originalmente sua filosofia era congregar correligionários, tendo como objetivo a divulgação da cultura visando especialmente a: A) Conhecer a história e a tradição brasileira. B) Estimular e manter ativos os valores espirituais e as tradições do povo judeu. C) Promover a educação física sob todos os aspectos. D) Organizar atividades sócio-recreativas comunitárias.

No seu apogeu, nas décadas de 1960 e 1970, o número de pessoas que frequentava regularmente o clube era estimado em 600 (seiscentas). Naquele período mantinha um departamento infantil, denominado de "Hebraicolândia" e um grupo juvenil denominado de "Chalil". Essa foi sua fase de ouro, sendo publicado, mensalmente, um jornal de nome "O Elo".

Atualmente a SHN é constituída por 40 (quarenta) associados, sendo presidida pelo advogado Gerson Kortchmar. Situada próxima à orla, possui quadra de esportes, duas piscinas, amplos salões, além de uma bela área verde. Devido ao pequeno número de sócios e ao valor das despesas, o clube, para diminuir o valor das mensalidades, optou por alugar suas dependências nos dias de semana para uma academia de ginástica. Assim, seus sócios somente podem utilizar plenamente suas dependências nos sábados, domingos e feriados.

3.3 Associação Desportiva David Frishmann/ADAF

Em 1922 um grupo de judeus progressistas, em sua maioria vindos da Europa Oriental, fugindo do antissemitismo, passaram a se reunir e decidiram criar a Biblioteca David Frischman. O nome escolhido foi em homenagem a esse escritor em língua iídiche, falecido na Polônia naquele mesmo ano de 1922. Como primeira sede, foi alugada uma casa na Rua Visconde de Itaboraí, na parte central da cidade e onde residia a maior parte da colônia. A intenção desse grupo era manter um local comum onde pudessem discutir métodos para diminuir o antissemitismo, a preservação da cultura judaica, a integração dos novos imigrantes, além de preservar aquele dialeto askenazita como meio de comunicação.

Infelizmente os registros, especialmente os do período de fundação, foram perdidos nos anos 1930 durante a ditadura Vargas. Na época, por precaução, todos os livros e atas foram retirados por um dirigente ignorado, pensando na sua preservação. Nunca mais foram encontrados. No após guerra, a "biblioteca" como era conhecida já estava bem estruturada e participava ativamente da vida comunitária local, constituindo um forte e importante segmento da comunidade. Em 1951 adquiriram uma sede própria na Rua Visconde de Uruguai, próxima da sinagoga do Centro Israelita de Niterói.

Da mesma forma, com a integração plena e melhoria nas condições financeiras dos imigrantes, suas famílias foram se transferindo para a região costeira de Icaraí e, em 1967, foi construída uma nova sede para a BIBLIOTECA. Nesta época o nome foi trocado para ASSOCIAÇÃO DAVID FRISCHMAN ficando, desde então, identificada pela sigla ADAF, como é mais conhecida.

Neste ano de 2006 a ADAF conta com 45 (quarenta e cinco) sócios, sendo presidida pelo ativista Roland Fischberg. Tal qual a SHN, para reduzir os custos gerais, a ADAF também aluga suas dependências para uma academia de ginástica e somente nos sábados, domingos e feriados seus associados podem fazer uso pleno das suas dependências. A atual diretoria tem tomado dianteira na realização de eventos de porte, junto à comunidade maior. Por exemplo, a lembrança solene do Dia do Holocausto realizado todos os anos pela Prefeitura Municipal de Niterói, foi iniciativa da ADAF.

4. Petrópolis

Provavelmente o primeiro israelita a residir em Petrópolis foi David Gutmann, na segunda metade do século XIX. Veterinário do Barão de Bom Retiro, seu nome consta no Obelisco da cidade. No final daquele século, um segundo israelita passou ali residir, era o financista alemão Albert Landsberg, que em 1891 – época dos grandes pogroms na Rússia – muito se empenhou na defesa dos mais necessitados. Outros judeus, moradores no Rio de Janeiro, mantinham casa de veraneio na região, entre eles o fundador da Companhia Cervejaria Brahma, Georg Maschke e sua esposa Gertrud. Duas de suas filhas, Susana e Dora Ornstein, nasceram em Petrópolis em 1897 e 1898, respectivamente.

A partir da primeira década do século passado teve início a chegada dos primeiros imigrantes judeus para aquela cidade. Datam de 1926 os primeiros documentos que comprovam a realização de atividades comunitárias no local então composta por cerca de uma dezena de famílias: Spector, Rinck, Bekerman, Riwlin, Volchan, Largman, Kneifel e Nussenbaum entre outras.

Apesar de chegarem no porto do Rio de Janeiro, esses imigrantes – geralmente vindos do leste europeu, especialmente da Polônia, Rússia e Romênia – acostumados a climas frios, preferiram se instalar em Petrópolis. As maiores correntes imigratórias aconteceram logo depois da I Guerra Mundial, época em que muitas indústrias têxteis foram fundadas por imigrantes que chegavam ao país com bom conhecimento técnico e boa experiência industrial. No intervalo entre as guerras e pouco antes da II Guerra, vieram novos imigrantes em sua maioria: alemães, tchecos e húngaros que fugiam das perseguições nazi-fascistas. Ao contrário da primeira corrente os novos geralmente tinham posses e, apesar do pouco tempo, conseguiram vender seus patrimônios: indústrias, imóveis.... Nessa corrente imigratória havia pessoas de elevado nível cultural que tiveram mais possibilidades de refazer suas vidas no Brasil. Dessas, saíram empresas modernas que geravam riqueza e trabalho, como as modernas indústrias de malhas. Na época, desenvolveu-se ali uma importante indústria de maiôs de fama internacional, dirigida por judeus alemães.

Um setor que também merece destaque foi a lapidação de diamantes, surgido em Petrópolis a partir de 1939, quando um grupo composto por três especialistas judeus vindos da Bélgica, montaram uma empresa na então Avenida Central e chegaram a empregar 500 pessoas. Pouco tempo depois, surgiu outra lapidação também com centenas de funcionários.

Até a década de 1930, os filhos desses imigrantes eram alfabetizados em hebraico e em iídiche – dialeto falado pela maioria dos judeus da Europa Oriental. Na falta de sinagoga, as cerimônias religiosas eram realizadas nas próprias casas, de maneira alternada. Somente a partir de 1930 foi contratado, no Rio de Janeiro, um professor em tempo integral. Foi então improvisada uma escola judaica na garagem da residência de um membro da comunidade de nome Bernardo Volchan, localizada na Rua General Osório, onde hoje se ergue um edifício de mesmo nome. Outras sedes também foram utilizadas para abrigar as atividades comunitárias na

cidade, como uma casa na Rua João Pessoa, onde hoje está instalada a Rádio Imperial. Nesse local, com amplas dependências havia dois pavimentos de bom porte, e no térreo, em anexo, estava localizada a escola e uma pequena Sinagoga. No sobrado morava o professor e sua família. Da Rua João Pessoa, a sede da coletividade Israelita transferiu-se para a Avenida 15 de Novembro 759, no sobrado da antiga Casa Duriez. Este foi o período de ouro para os judeus de Petrópolis. A coletividade contava com quase 100 famílias, entre elas: Cynaman, Spielman, Furman, Nussenbaum, Rothenberg, Gewandsznajder, Tilis, Sttler, Wasserman, Goldman, Miller, Levis, Edler, Hollender, Weil, Haberer, Salm, Ellinger, Beer, Grinfogiel, Richter, Plotski, Gorenstein, Lewkowitch, Remy, Levy, Gerschenovitch, Saul, Bronstein, Polisuk, Loewenstein, Pildervasser, Kohn, Glaser, Perlin, Birman, Arpad, Silbert, Schneider, Jankielewitch, Meiseles, Steiner, Shetman, Meinrath, Keller, Kahn, Fleisman Engelsman, Adler, Feldman, Klein, ...

Os filhos dos imigrantes, já em situação sócio-econômica estável, nos momentos de lazer, reuniam-se no salão da Avenida 15 de Novembro para atividades culturais diversas e debater os assuntos da própria coletividade. Durante a II Guerra Mundial, os membros desta coletividade passaram por momentos de desespero e temor, pois quase todos perderam parentes. Na época um ilustre intelectual, o escritor austríaco Stefan Zweig, instalou-se na cidade onde teve um final trágico com a esposa, estando sepultados no cemitério municipal. No município de Petrópolis, atualmente encontram-se quatro instituições israelitas, são elas:

4.1 Sinagoga israelita brasileira

Depois do final da última Grande Guerra, a comunidade israelita de Petrópolis, já bastante bem estruturada, decidiu concretizar a realização de um antigo sonho, a construção de um prédio que abrigasse uma sinagoga, uma escola e um centro social. O então presidente Henrique Nussenbaum doou um terreno, na Rua Aureliano Coutinho, especialmente para este objetivo. Assim foi criada em 1949 a Sinagoga Israelita Brasileira.

A Sinagoga Israelita Brasileira, de rito ortodoxo, é presidida por Eduardo Lõvy, possui 30 (trinta) sócios e, desde Agosto de 2005, tem uma nova diretoria basicamente constituída de jovens. Reúnem-se regularmente

para o Cabalar Shabat e os Yamim Tovin sendo as rezas conduzidas pelos hazanin: Armando Bronstein, Carlos Watkins e Henrique Plattek.

4.2 Congregação judaica P'nei Or

A congregação Judaica P'Nei Or foi fundada em 20 de agosto de 1999 por um grupo de 10 (dez) famílias, em sua maioria imigrantes egípcios. No início, funcionava em sala alugada de um edifício comercial, na Rua Teresa, no centro de Petrópolis. Segundo seus dirigentes, o objetivo fundamental da congregação tem sido manter uma sinagoga aberta para as orações de Shabat, e para as festas religiosas, de maneira conservadora e não ortodoxa. Procuram manter um grau de conservadorismo compatível com as tradições judaicas, adquiridas em suas antigas comunidades, no Cairo e Alexandria.

A P'Nei Or, presidida neste ano de 2006 por Raphael Arias, possui 40 (quarenta) sócios. Realiza rotineiramente atividades religiosas de Cabalat Shabat e comemora todas as festas religiosas judaicas, sempre conduzidas pelo hazan Ronaldo Yallouz. Paralelamente, oferece cursos de cultura judaica e de hebraico. Desde o início de 2005, está organizando um pequeno museu com objetos e peças religiosas de suas comunidades de origem. A P'Nei Or edita um pequeno jornal, mensal, de nome *Boletim Shalom*.

4.3 Yeshivá colegial. Machané Israel

A Yeshivá Colegial Machané Israel – *seguindo a linha "lubaviticher"* – foi criada em 1966 e está situada em uma área nobre da cidade. Além dos estudos de Hebraico, Torá e Talmud, a Yeshivá oferece cursos em nível de 1º e 2"º Graus reconhecidos pelo MEC.

Em 2006, é dirigida pelo Rabino Chaim Binjamini, tem 33 (trinta e três) alunos e, além da dedicação às orações diárias, seus alunos permanecem grande parte do seu tempo voltados para os estudos e atividades religiosas.

4.4 Colônia de Férias Henrique Lemle

A Colônia de Férias Henrique Lemle foi criada – em 17 Agosto de 1983 – pelo casal Hilda e Manasche Krzepick, quando resolveram doar seu

sítio para uma colônia de férias, a ser criada, e que pudesse servir de lazer e centro de aprendizagem para crianças e adolescentes. A Colônia teve, desde o seu princípio, a ativa participação dos irmãos Armando e Daniel Klabin.

No ano de 2006, a Colônia é presidida por Armando Klabin. Possui uma extensa área verde com 850.000 m^2 de florestas, matas, rios e lagos. Sua sede, junto com dois alojamentos pode abrigar, confortavelmente, 48 (quarenta e oito) pessoas. Em 1996, através de um convênio entre o Instituto de Tecnologia (ORT) foi criado o Centro Experimental de Educação Ambiental – CEDEA, cujo objetivo é educar e conscientizar os jovens sobre a importância das leis ambientais. Este Centro, dentro da Colônia de Férias, dispõe de laboratórios de pesquisa com equipamentos e produtos, para simular técnicas e realizar experimentos didáticos ambientais, com total segurança.

5. Teresópolis

A cidade de Teresópolis, situada na região serrana, do estado do Rio de Janeiro tem este nome em homenagem à Imperatriz Teresa Cristina, esposa de D.Pedro II. Com belezas naturais fascinantes, caracterizadas por seus elevados picos com formas atraentes, é a mais alta das cidades do estado e situa-se a 910 metros acima do nível do mar. Apesar de ser vilarejo desde o século XVII, a região somente se tornou conhecida quando ali se instalou, por volta do ano 1820, um súdito inglês de nome George March, ironicamente nascido e educado em Lisboa.

Desde meados da década de 1930, ainda que em número reduzido, podia-se encontrar israelitas entre seus moradores. Geralmente eram imigrantes recém-chegados da Europa e habituados com clima mais ameno. Com a melhoria dos acessos rodoviários, em finais dos anos 1950, tornou-se lugar de veraneio. A grande vantagem da cidade é sua relativa proximidade com a capital – 78 quilômetros, o que facilita(va) que residentes do Rio de Janeiro ou Niterói adquirissem ou alugassem casas para os finais de semana. A partir das décadas de 1970 e 1980, ápice desse movimento, a cidade passou a ser carinhosamente denominada de "Eretzópolis".

O fluxo de israelitas era intenso mas faltava um centro comunitário. Em 1972, um grupo de membros da comunidade decidido a sanar a

necessidade cada vez mais intensa de um centro comunitário, passou a se reunir no Hotel Belvedere, de propriedade de Arnaldo Leichner.

Na reunião do dia 22 de Maio de 1972, foi decidido – com registro em ata – que seria criado o *Centro Israelita Cultural e Religioso de Teresópolis.* Caberia ao mesmo representar a coletividade israelita, promover atividades religiosas, culturais e sociais, especialmente para a parcela mais jovem. Nesta reunião, foi escolhida uma diretoria provisória, na presidência Alberto Guberman, e composta pelos seguintes membros: Ghidali Smolensky, Isaac Wainstock, Izek Dyckerman, Joel Schmukler, Arnaldo Leichner, Eliazar Cohen, Yechiel Kafensztok, David Salonikio. Pela proposta iriam realizar atividades diversas, incluindo uma reunião semanal nas noites de sábados. Deveriam ainda programar festas, conferências, noites artísticas e intercâmbios com as organizações juvenis; deu-se destaque para uma possível interação maior com a coletividade de Petrópolis. O local das reuniões continuava sendo no Hotel Belvedere.

Na reunião de 27 de Maio de 1972, foi decidido em reunião organizar um comitê para efetivar a construção do futuro *Centro Shalom.* Apesar da maioria dos nomes dos presentes não estar legível, pode-se, além daqueles que constam na diretoria provisória acima mencionada, relacionar as famílias: Goldfeld, Bergier, Ghelman, Zeitune, Wajnberg, Tuchman e Mayer, como as pioneiras na construção do novo Centro. Assim foram construídos uma sinagoga e um clube com amplo espaço físico, contendo biblioteca, piscinas e quadras de jogos.

Depois de alguns anos com plena atividade, a partir do final dos anos 1980, as atividades do Centro Shalom ficaram reduzidas, e o local perdeu a frequência. No final dos anos 1990, graças a moradores e frequentadores da cidade, foi idealizado um projeto para restaurar as atividades do Centro Shalom. Diversas pessoas e entidades foram envolvidas nessa intenção, coordenada pelo ativista Szol Mendel Goldberg e pelo Beit Lubavtich. Com o apoio da Fundação Filantrópica Safra, do casal Sara e Isaac Nigri e de Ulrich Rosensweig, foi realizada uma ampla reforma sob a coordenação do arquiteto Roberto Wagner, que restaurou a sinagoga e trouxe-lhe um novo brilhantismo. Atualmente, a sinagoga funciona regularmente com hazan contratado e cozinha kasher, realizando ofícios regulares de Shabat e comemorando todas as festas do calendário israelita. Nas atividades

regulares de Shabat apresenta média de 60 pessoas e nos períodos especiais, de férias, chega a registrar mais de 2.000 presenças.

Desde os anos 1960, membros da coletividade israelita do Rio mantiveram uma intensa participação na vida da cidade. Dentre eles podemos destacar Adolpho Bloch Z"L, que encarregou o arquiteto Oscar Niemeyer de planejar uma construção que tivesse estilo arquitetônico arrojado, sua marca maior, e que seria um educandário – a Escola Municipal Ginda Bloch – em homenagem a sua mãe. Em frente uma praça, de mesmo nome e também iniciativa de Adolpho, tem jardins de Burle Marx. O conjunto, pelo estilo e riqueza, fazem parte do calendário de turismo da prefeitura local. Como reconhecimento, Adolpho recebeu uma homenagem da Prefeitura Municipal de Teresópolis que deu a ele o nome de uma de suas instituições culturais mais importantes, a Casa de Cultura Adolpho Bloch. Na terceira noite de Chanuká de 2004, foi inaugurada na praça Ginda Bloch uma esplendida Chanukiá, também projetada por Roberto Wagner.

5. Vale do Paraíba do estado do Rio de Janeiro

A região conhecida como Vale do Paraíba agrupa as regiões ao redor do rio Paraíba do Sul, um rio de integração nacional que percorre 1.120 km, grande parte navegável, em três estados da federação: Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais. No estado do Rio de Janeiro fazem parte, dentre outras, as cidades de Volta Redonda, Resende, Barra do Piraí e Vassouras. Desde meados do século XIX, pode-se encontrar judeus entre seus moradores; a quantidade deles aumentou significantemente no decorrer do século XX quando chegaram numerosos imigrantes. A cidade de Volta Redonda é atualmente um grande pólo siderúrgico e industrial, abrigando proporcionalmente o maior número dos judeus nesta região fluminense. Infelizmente o número não é conhecido e as tentativas da diretoria de Pequenas Comunidades da FIERJ em fazer esse levantamento não foram bem sucedidas. Em toda região, apenas 10 famílias foram localizadas, mas sabe-se que este número é bem maior. Entretanto, duas cidades desta região apresentam registros extraordinários que marcam suas identidades na história da imigração judaica no país: Resende e Vassouras, nos séculos XX e XIX, respectivamente.

5.1 Resende

Em 1891, o Barão Hirsch especialmente depois do falecimento de seu único filho, Lucien, ficou bastante sensibilizado pela situação das populações judaicas da Europa, principalmente as russas à mercê de pogroms constantes e decidiu criar uma Associação visando transferir estas famílias para regiões mais dignas e seguras. Estava criada a J.C.A. (Jewish Colonization Association) ou I.C.A. Por este programa, no Brasil de 1904, foi fundada a Colônia Agrícola Philipson e em seguida a de Quatro Irmãos, ambas no Rio Grande do Sul.

Em 1936, foi elaborado um novo plano de instalação no Brasil, para atender um grupo de famílias alemãs, de Gross-Glasgow, que queria fugir do nazismo e estavam sendo preparadas para trabalhar como agricultores. A cada uma família estava prevista a entrega de um lote de 20 hectares, com moradia de alvenaria, galpões, instrumentos de trabalho agrícola e gado leiteiro. Para facilitar, seria dada preferência para um dos estados centrais que estivesse localizado próximo de um grande centro, além de qualidades de solo e bom clima. Foram então analisadas possibilidades em Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. Decidiu-se por uma área no estado do Rio de Janeiro, no município de Resende, então com 7.000 habitantes e a 190 quilômetros do Rio de Janeiro. A nova colônia, de 1936 hectares, recebeu o nome do fundador da I.C.A., Barão Hirsch. Um intenso trabalho de preparo do solo, acessos e pontes foi realizado. Em 1938 foi finalizada a construção de 29 casas para abrigar os novos imigrantes. Entretanto devido à restrição de imigração de judeus da Alemanha foi inviável a vinda dessas famílias. A ICA se viu obrigada a aceitar a vinda de pessoas já instaladas no país e que estavam interessadas em se estabelecer na nova colônia. Assim, foram instaladas na Colônia Barão Hirsch 9 famílias de judeus alemães , 3 russas, 3 romenas, 2 polonesas e 1 da Lituânia, num total de 18 famílias, num total de 69 pessoas entre homens, mulheres e crianças. Dos chefes de família, apenas 2 tinham experiência em agricultura, 7 eram comerciantes, 4 atuavam em comunicação, 1 era médico, 1 fotógrafo, 1 representante comercial e 1 sem profissão declarada. Os colonos inexperientes tentaram, em vão, trabalhar com produção de leite, avicultura, legumes e laranjas. Devido à dificuldade, na época, de transporte para a capital, e a pequena população da cidade o negócio não prosperou. Nos anos seguintes foram feitas diversas tentativas de recuperar a situação econômica da Colônia, mas

os resultados não foram satisfatórios. Uma das fontes era ainda a hospedagem de jovens, enviados pela União Israelita, para desfrutarem férias.

Mais uma tentativa de implantar a Colônia foi feita em 1951, com o estabelecimento de 25 filhos de colonos com suas famílias e mais 3 outras, de fora, que vieram para produzir trigo e milho. O resultado não é produtivo e, quatro anos depois, se inicia a transferência das famílias restantes para os centros urbanos. No final da década de 1950, os relatórios da JCA no Brasil já não mencionam mais a Colônia Hirsch.

5.2 Vassouras

Em finais de 1990, o historiador Egon Wolff Z”L sugeriu a Luiz Benyosef, na época diretor do Observatório Magnético de Vassouras, que fosse conhecer um terreno vazio situado nos fundos de um asilo na cidade de Vassouras – uma pequena cidade distante 110 km da capital do estado do Rio de Janeiro – onde estavam sepultados dois judeus que haviam falecido naquela cidade em meados do século XIX. A escolha deste local aconteceu devido a divergências religiosas da época, que não permitia que pessoas de outras religiões fossem enterradas no único cemitério da cidade, pertencente a uma ordem religiosa. Entretanto, através de um gesto de solidariedade, a Irmandade da Santa Casa de Misericórdia abriu suas portas e permitiu que aqueles judeus fossem sepultados em pequeno jardim que havia nos fundos do seu hospital. Este fato já havia sido divulgado, pelos Wolff, em março de 1986, em palestra no Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro e em outros artigos, na imprensa da época.

Benyosef ao visitar o local, constatou o abandono do terreno e a precariedade da única pedra tumular (matzeiva) existente, que pertencia a Morluf Levy, de ascendência marroquina e que havia falecido naquela cidade em 1879. O outro, Benjamim Benatar, também de origem marroquina, falecera em 1852 e sua pedra tumular já havia desaparecido há muito tempo. Para preservar a história, Egon e Luiz idealizaram, então, aquele que seria o primeiro plano para recuperar o antigo jardim. Infelizmente na época Egon Wolff estava bastante doente, vindo a falecer poucas semanas depois.

Em meados de 1991, sua esposa Frieda, junto com Luiz, decidiu retormar o projeto não concluído. Para finalizá-lo convidaram Alberto Salama, um dos diretores do Cemitério Comunal Israelita do Rio de Janeiro, e o Dr. José Kogut, para fazerem parte deste grupo de trabalho. Uma série de reuniões, viagens a Vassouras e contatos com as autoridades locais tiveram início. O paisagista Roberto Burle Marx, amigo de Luiz, participado informalmente, ficou entusiasmado com a ideia e, solidário com o propósito de criar mecanismos que pudessem auxiliar no trabalho de preservação dos idosos carentes, além de resgatar um elo da história que estava se perdendo, ofereceu-se para fazer o projeto. Durante alguns meses, Burle Marx, assessorado pela arquiteta Claudia Rosier, finalizou o projeto. Seria um Memorial composto por canteiros, ornamentados com flores do serrado brasileiro, com formato de casulos. No casulo central as duas pedras tumulares. Segundo Burle Marx, a ideia do casulo, casa de abelhas, seria para simbolizar nossa condição humana que sempre, como as abelhas, tendemos retornar para nossos casulos – nossas casas. O Memorial representa a “casa de todos nós”.

Independente de credos todos se uniram no esforço. O Prof. Azuil Lasneaux, diretor da Irmandade da Santa Casa, imediatamente cedeu o terreno para a obra. A Prefeitura Municipal através do seu prefeito, Severino Dias e de suas secretarias, deram todo o apoio necessário. O saudoso Prof. Severino Sombra de Albuquerque, então presidente da Fundação Universitária Severino Sombra e um dos mais entusiastas do projeto, cedeu toda a mão-de-obra necessária. O Cemitério Comunal Israelita do Caju, do Rio de Janeiro, custeou todas as despesas de material. Seria mais um monumento em uma cidade privilegiada pela história. Vassouras tem um passado de glórias, por ser uma das cidades pertencentes ao glorioso ciclo brasileiro do café, do século XIX. Uma parte da cidade já era tombada pelo Patrimônio Histórico Nacional, inclusive os terrenos onde se situava a antiga Santa Casa, hoje Asilo Barão do Amparo. Atualmente, o Memorial é visitado por turistas de dentro e de fora do país. Também é noticiado pela mídia nacional e internacional, como no website: http://www.memorialjudaico.org.

Pode-se dizer que o vale do Paraíba, e especificamente a cidade de Vassouras, abriga um “memorial” que, simbolicamente, homenageia todos aqueles imigrantes que a despeito de suas línguas, origens e tradições, a

princípio tão distantes, tornaram-se irmãos, integrando-se à comunidade nativa, e, assim como as suas histórias, misturaram seus próprios corpos com o solo que os acolheu.

Luiz Benyosef
Pesquisador titular do Ministério da Ciência e Tecnologia Presidente da Sociedade Amigos do Memorial Judaico de Vassouras
Diretor de Pequenas Comunidades da FIERJ (1998 – 2006)

A ADAF e a memória dos judeus progressistas de Niterói – 1922-2005[1]

Andréa Telo da Côrte

1. Introdução

Dos imigrantes judeus da Europa Oriental que se radicaram em Niterói na 1ª metade do século XX, alguns caracterizaram-se por serem religiosos, outros por carregarem a bandeira do sionismo e outros, ainda, por professarem duplamente tendências progressistas e ateísmo.

Inseridos num contexto de acirrada disputa por trabalho com outros grupos imigrados, especialmente portugueses e italianos, e com os trabalhadores nacionais, todos ansiosos por cidadania, desenvolveram uma rica vida institucional na cidade, onde erigiram seus lugares de memória, através da organização de equipamentos sociais particulares como a Biblioteca Davi Frischmam, o Centro Israelita de Niterói, a Sociedade Recreativa Hebraica, o Cemitério da coletividade e também a Associação dos Ambulantes de Niterói,[2] responsável pelo crédito aos recém-chegados e proteção aos prestamistas contra a ação incessante da fiscalização do Estado.

Recortadas étnica e ideologicamente, essas instituições tanto abrigaram como atualizaram em seu interior a bagagem política e cultural trazida pelos emigrados, comportando também diferentes expectativas quanto à identidade judaica na modernidade (Ghermam, 2000; 1998).

Espaços simultâneos de organização social e de memória, tais equipamentos cumpriram a função daquilo que Pierre Nora definiu como sendo os "lugares de memória" (Nora, "Entre História e Memória. A Problemática dos Lugares"): espaços de ritualização e cristalização da

[1] O presente texto inscreve-se no âmbito de uma pesquisa maior, o projeto doutoral "Imigração, Cidade e Memória: OS Judeus em Niterói – 1910-1980", que a autora desenvolve no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Por esse Programa defendeu, em 2002, a dissertação de mestrado *A Imigração Madeirense em Niterói. Um estudo de Caso – 1930-1990*, (no prelo). E-mail: mmoreiraazevedo@terra.com.br.

[2] Embora possua um nome genérico, esta associação pertencia exclusivamente aos membros da coletividade.

lembrança, fazendo a memória da experiência vivida pelo grupo, e da transmissão geracional dessa experiência.

Importa dizer que os lugares de memória nascem como uma chamada concentrada à lembrança (Nora, s/d, 56). Qual âncoras, guardam uma experiência inacessível aos não contemporâneos, mas mesmo assim são norteadoras de suas trajetórias coletivas.

Lugares de memória são portanto lugares constitutivos de identidades.

A partir do exposto, o presente texto objetiva focalizar particularmente a trajetória da Biblioteca Davi Frischmam, mais tarde Associação Davi Frischman de Cultura e Recreação (ADAF), a casa dos judeus progressistas[3] de Niterói, entendida como um lugar de memória desse grupo na cidade.

Para tanto foram utilizados como fontes para análise duas entrevistas produzidas com Rolande Fichberg, presidente da instituição desde 2001; dois vídeos de depoimentos produzidos pela própria ADAF: o 1º em meados dos anos 80 e o 2º por ocasião da comemoração dos seus 80 anos de fundação, em outubro de 2002. Também foram consultados os boletins publicados na gestão de Rolande (2001-2005), fotografias e cartas de homenageados, constantes do acervo da instituição.

1.1 Breve história da imigração judaica para Niterói

Entre 1910 e 1935 aproximadamente, judeus de origem russa e polonesa em sua maioria vão se radicar na cidade, dedicando-se às atividades de prestamistas. Eram quase todos homens solteiros que, depois de algum tempo, mandavam chamar as noivas na terra de origem ou casavam-se no âmbito da colônia.

Entre as décadas de 40 e 50, parte do grupo estabelece comércio próprio demarcando um lugar próprio nas atividades econômicas da cidade. Eram principalmente lojas de tecidos, móveis e alfaiatarias, e, num segundo

[3] Cabe informar que parte da coletividade se autointitula progressista, dessa forma aproprio-me no texto, do significado que o grupo construiu para o termo, a fim de explicitar a memória que o grupo construiu para si.

momento, joalherias e roupas prontas. As áreas de concentração desse comércio se davam na região central da cidade, ao longo da Avenida Visconde do Rio Branco, da Rua Marechal Deodoro e da Rua Barão de Amazonas, onde também viviam e concentravam suas instituições, a Biblioteca Davi Frischmam (1922), a escola, a Sinagoga (o Centro Israelita de Niterói – 1926) e seus primeiros clubes recreativos. No ano de 1926 também foi fundado o cemitério, na cidade vizinha de São Gonçalo.

A Biblioteca Davi Frischmam (BDF) foi criada em outubro de 1922 por judeus de esquerda, muitos ligados ao Partido Comunista, fundado no mesmo outubro de 1922 e na mesma cidade de Niterói.

A BDF teve uma atuação fortemente progressista e nunca foi uma entidade sionista. Em conjunto com a BIBSA, a Biblioteca Israelita Sholem Aleichem, o Colégio Israelita Brasileiro Sholem Aleichem, a Escola Israelita Eliezer Steinberger, o Clube Cabiras, a Cozinha Popular (do trabalhador) da Praça Onze – a Árbeter Kich, o Socorro Vermelho Judaico (BRAZCOR) e o Centro Obreiro Brasileiro Morris Wintschevsky formava a frente de esquerda não sionista do Rio de Janeiro (Kuperman, 2004).

Já o Centro Israelita de Niterói agregou em torno de si os judeus ortodoxos poloneses e russos, e diversas pequenas sinagogas, caracterizando também uma militância fortemente sionista.

Inconciliáveis ideologicamente, rivais, O CIN e a BDF cumpriram uma existência isolada, guardando em última instância o respeito mútuo e o zelo pela identidade comum judaica, o que pode ser verificado pela forma como essas entidades compartilharam esforços para socorrer os refugiados de guerra e angariar fundos para a formação do Estado de Israel, em 1948.

Nos anos 60, em sintonia com o desenvolvimento urbano da cidade, boa parte da coletividade judaica mudou-se do centro para o bairro de Icaraí, antigo balneário e já parcialmente verticalizado. Essa transferência denota a ascensão social do grupo e também registra o início do processo de decadência do centro de Niterói como lugar de moradia.

Registre-se também que a geração de filhos de pioneiros começa a deixar para trás os comércios familiares para dedicarem-se às profissões liberais, quase sempre como médicos, advogados ou engenheiros, alimentando o mito do povo judeu como povo de doutores. Relacionado a

este último grupo, esse período caracteriza também a formação de grandes empresas de construção civil, como a Incorporadora Orcal, a Construtora Pinto de Almeida, a Wrobel, Wrobel-Hilfe, e a Treiger, entre outras, algumas das quais atravessaram o espaço imobiliário da cidade para conquistar todo o atual estado do Rio de Janeiro.

Para satisfazer as necessidades do grupo, os clubes recreativos também mudaram-se para Icaraí, onde em 1962, foi fundada a Sociedade Hebraica de Niterói, na Rua Alvares de Azevedo; em 1967, a Biblioteca Davi Frischmam transferiu-se para sede definitiva na Rua Lemos Cunha, a ADAF.

Já a Sinagoga permaneceu no centro da cidade, na sede definitiva da Rua Visconde de Uruguai, 255, distanciando-se da nova realidade de seus sócios.

Entre os anos 70 e 80, a coletividade judaica de Niterói vivenciou um quadro de dispersão e "declínio". Dentre os fatores arrolados pelo grupo para justificar esse processo são citados desde a repressão militar que incidiu sobre a ADAF, durante os anos de chumbo, a emigração para o Estado de Israel de filhos e netos da geração pioneira até as limitadas possibilidades de desenvolvimentos econômico da cidade de Niterói no contexto posterior à fusão com o Estado da Guanabara e, ainda, o impacto dos casamentos mistos na coletividade, assinalando um conflito de gerações no interior do grupo e, finalmente, a busca por maior visibilidade social por parte da coletividade.

Na atualidade estima-se que a coletividade judaica em Niterói gire em torno de 150 a 200 famílias.

2. Os judeus progressistas de Niterói e a ADAF

2.1 O Guardião da memória

Se é verdade que a memória ancora-se em lugares e a história, em acontecimentos, conforme explicou Pierre Nora, todo lugar de memória tem seu guardião ou guardiões, aquelas pessoas que tomam para si a tarefa de proteger o patrimônio físico e cultural desses lugares tão especiais,

carregando consigo as chaves que abrem suas portas. No caso da ADAF, encontrei em Rolande Fichberg a encarnação desse personagem.

Belga de nascimento, mais tarde brasileira naturalizada, Rolande chegou ao Brasil em 1947, aos 7 anos de idade, acompanhada da família, refugiados de guerra. Desde o início seu grupo familiar, inicialmente radicado em Niterói, relacionou-se com o grupo da BDF, cidade e instituição com a qual a depoente construiu uma longa história de amor.

Militante comunista desde os 16 anos, foi membro do PCB, MDB e PPS. A partir de sua filiação ao PCB, em 1958, cumpriu tarefas partidárias nas entidades judaicas simpatizantes, arrecadando fundos para o partido e dando cobertura a clandestinos, além de organizar associações de mulheres e moradores.

Na BDF, além dessas funções, militou em Kinderland, a famosa colônia de férias dos judeus progressistas, e teve diversas funções diretoras desde 1963. Afastada da instituição em 1975, quando foi presa pelos militares no DOI-CODI, retornou apenas em 2000, quando assumiu para si a tarefa de reorganizar a ADAF, em face do esvaziamento da instituição, e buscar uma aproximação inédita com os sionistas do Centro Israelita de Niterói.

Foi a partir das diversas entrevistas que concedeu que pude reconstituir a trajetória da instituição e caracterizar a memória que o grupo construiu para si.

2.2 A Biblioteca Davi Frischmam/Associação Davi Frischmam de cultura e recreação: trajetória[4]

De acordo com Rolande Fichberg, os judeus que chegaram em Niterói no princípio do século XX, já vieram progressistas,

> (...) eles já chegaram diferenciados, aquele é judeu progressista, aquele é judeu sionista, aquele é... eles já procuravam a sua turma, eles quando chegavam aqui, já vinham à procura de pessoas que pensavam como eles e aqui em Niterói quando a comunidade chegou aqui no princípio do século, já começou também a se fazer uma diferença entre eles, então tinha os judeus religiosos que logo pensaram em fazer uma sinagoga. As primeiras. Sinagogas eram dentro das casas e se organizaram assim... e os judeus progressistas também se organizaram de uma outra maneira, tentando sempre, vamos dizer, se juntar por meio da cultura, por isso o elo principal entre eles era uma biblioteca, sempre em torno de livros, conseguir livros lá de fora, conseguir ler os livros, discuti-los (...).

Perguntada sobre o que era um judeu progressista, Rolande explicou,

> O judeu progressista é aquele que acha que deve se inserir dentro do contexto do país que vive, se integrar e participar da parte política, da parte cultural, e tudo que se refere àquele país em que nasceu embora ele permaneça com pensamento judeu, permaneça com a religião, mas o objetivo dele é se integrar mais.

A depoente explica, ainda, que o judeu progressista era ligado ao pensamento de esquerda, necessariamente socialista, embora nem todos fossem comunistas. Paradoxalmente, eram ateus interessados em alimentar a identidade judaica.

Segundo Fichberg, em outubro de 1922 foi fundada a Biblioteca Davi Frischmam, cujo nome homenageia um grande escritor iídiche, espelhando as transformações culturais e políticas que esse grupo experimentou na terra de origem, e que colocou em pauta a questão da identidade nacional judaica.[5]

No mesmo outubro de 22 e na mesma cidade de Niterói, foi fundado na casa de judeus progressistas, o PCB, como a depoente faz questão de acrescentar. Embora nem todos fossem comunistas, e a documentação original da BDF tenha se perdido, a relação é evidente, pois ao longo de toda a trajetória da BDF/ADAF funcionou uma célula do PCB, angariando militantes e fundos para o partido (Kuperman. 2004, p 228).

[4] A fim de que o leitor não se confunda, BDF e ADAF são a mesma entidade. Nos anos 60, mudanças na lei obrigaram a todas as instituições de cultura mudarem seus registros; foi nessa ocasião que a BDF passou a ser chamada de Associação Davi Frischman de Cultura e Recreação. Até hoje, os sócios antigos se referem à ADAF como Biblioteca.

[5] Como digna guardiã da memória, merece nota o fato da depoente ter se preocupado em sua narrativa, em explicar o porquê da instituição ter homenageado Davi Frischmam, reafirmando as transformações culturais por que passaram os judeus poloneses do final do século XIX.

Inicialmente, a Biblioteca não teve uma sede, era simplesmente uma biblioteca ambulante. A precariedade dessa situação talvez tenha a ver com o fato dessas pessoas ainda estarem se estabelecendo profissionalmente, aprendizes no pequeno comércio, prestamistas. Ou, talvez, por conta da perseguição aos movimentos sociais do período.

Os livros possuíam um "guardião" que guardava o acervo em sua casa e, toda semana, ia de residência em residência oferecê-los. O "guardião" encarregava-se também de conseguir novos livros em iídiche, valendo-se para tanto de uma rede de comunicação internacional. Por meio do correio, conseguia livros e revistas vindos dos EUA e da Europa.

Segundo Rolande, entre os objetivos da biblioteca destacavam-se "ensinar o novo idioma, ajudar financeiramente os que chegavam, preservar suas raízes, e se integrar na vida do país, participando de suas lutas, conhecendo sua história" (Fichberg, ADAF, 2005).

Destaque-se mais uma vez, o acento dado pela depoente ao desejo de assimilação deste grupo de judeus, assim como do engajamento na vida nacional.

Pelo final dos anos 20, a BDF funcionava numa sede alugada à Rua da Praia, à Av. Visconde do Rio Branco. Nesse local funcionou também uma escola de iídiche, que servia a toda a coletividade. No início dos anos 30, a biblioteca mudou-se para outra sala, à Rua Barão de Amazonas.

No entanto, a repressão política do Estado Novo transformou os judeus progressistas em alvos potenciais das perseguições policiais, juntamente com a proibição de falar o iídiche. Nesse período alguns ativistas da BDF foram presos, Leizer Faber e Simão Graber, entre outros. Temendo a repressão, a sede da Barão de Amazonas foi desativada, a documentação dissipada, e o acervo foi para a casa do antigo guardião, o prestamista José Goldgaber. Goldgaber, dizem, limpava os livros todas as semanas e franqueava a casa para as discussões políticas e literárias do grupo.

Goldgaber, o "guardião", tem sido figura constantemente homenageada pela ADAF conforme demonstra a leitura dos boletins da instituição (ADAF, ano 2, n.14). Uma carta de agradecimento escrita por

seu filho e datada de 1971, ajuda a compreender melhor essa história e principalmente identificar os fundadores da BDF. Vejamos um trecho: "

> Quero agradecer a Diretoria da Biblioteca Davi Frishmam, esta homenagem póstuma a meu pai. Quero dizer a todos vocês que ele dedicou grande parte de sua vida à Biblioteca. Ele junto com outros inesquecíveis como Moiche Kave, Goldnadel, Isac e os irmãos Iaarlicht, Herche Shartzmann, Pedro Velmowitsky, M. Naiberger e tantos outros, que antes de partir do convívio dos vivos tanto fizeram pela Biblioteca. Durante muitos anos, o meu pai "guardou" a biblioteca num dos quartos de nossa casa. Nos duros anos de guerra muita gente vinha lá em casa buscar aquelas joias da literatura iídiche que de fato representavam um elo entre aquela cultura que estava sendo dizimada pelos hitleristas e os judeus que tinham tido a felicidade de estar no Brasil. Talvez aqueles livros aliviassem o espírito daqueles que tinham sido subitamente e violentamente desligados de suas famílias na Europa. (...)

Entre 1942-1943, uma sala foi alugada na Rua Visconde de Itaboraí com Marechal Deodoro, e o acervo transferido da casa do guardião para lá. Ao lado, funcionava o Exército da Salvação. Até esse ano, os encontros na biblioteca resumiam-se à leitura e discussão de livros assim como à discussão política. Porém, a partir dessa data, ela passou a se estruturar melhor, organizando-se em departamentos. Um deste era o feminino, que existia informalmente muito antes disso, ainda no tempo em que a biblioteca ficava guardada na casa de Goldgaber.

As senhoras dos ativistas reuniam-se para discutir literatura, acabando por formar um círculo de leitura próprio, o "Leincrais".

Sara Rabinovich, no vídeo gravado por Vera Vrobel e Jonas Zoonistein, fala das inesquecíveis reuniões de segunda-feira a noite, quando lideradas por Zelda Graber, Rosa Kawa, Fanny Vrobel, Regina Landmam, Rachel Creiner, entre outras, discutiam literatura, família e política.

Ocasiões também em que decidiram aderir à Associação Feminina Vita Kempner (Gherman, 2000, p.84),[6] e, anos depois, em interação com as

[6] Em Niterói essa associação era liderada por Zelda Graber, Fanny Wrobet, Rosinha Naiberger, Dina Mocny, Sofia Rubens, Rosa Kawa, Sara Rabinovich, Zilda Micmacher. CF. Informativo Adaf, ano 2, n.13.

senhoras progressistas da coletividade do Rio de Janeiro fundaram Kinderland,[7] a famosa colônia de férias dos jovens filhos de progressistas.

De acordo com Rolande, essas mulheres,

> Elas liam de tudo – desde educação à psicologia para educação dos filhos. Discutiam muito a questão da integração do jovem dentro de seu ambiente para dar continuidade ao próprio judaísmo, mesmo com estas ideias progressistas. Elas pensavam muito. Elas não pensavam em mandar seus filhos para Israel como era o caso das mulheres sionistas. Elas procuravam fazer com que seus filhos se integrassem, daí que surgiu a ideia da colônia de férias (Kinderland).

A preocupação com seus filhos justificava-se. Conforme explica a presidente da ADAF, os grupos sionistas da cidade tinham especial cuidado com a organização dos movimentos jovens.

Em Niterói funcionava, assim como em outras cidades do país, associações como a Dror, Dror Gordonia, e Ashomer, cujo objetivo, além de congregar os jovens e aumentar suas possibilidades de casamento, era prepará-los para viver no recém-fundado Estado de Israel. Assim, as progressistas, ao pensarem a possibilidade de uma colônia de férias para seus filhos pretendiam criar alternativas:

> (...) elas tinham uma preocupação em propiciar um ambiente de troca cultural, convívio juvenil, casamentos, mas sempre visando à assimilação e ao mesmo tempo à manutenção da identidade judaica. Era também uma reação, uma necessidade de fazer com que os jovens que eram de organizações progressistas tivessem seu meio de encontro. Tinha o Clubinho I. L. Peretz. Mas ele passou a funcionar realmente a partir das colônias de férias, daí uma continuidade...

De acordo com Rolande, embora não se possa falar num engajamento político stricto sensu da Biblioteca, por conta de sua informalidade inicial e mais tarde à vigilância da polícia política, ela era por si só a expressão do

[7] Situada em Sacra Família do Tinguá, proximidade de Vassoras-RJ, a colônia de férias Kinderland é um marco na vida das coletividades progressistas pela experiência de fraternidade e compartilhamento de valores socialistas que proporciou para gerações de jovens que por lá passaram. No informativo da Adaf, ano 2, no. 12, Rolande, 1ª geração de colonistas (anos 50) publicou um texto de sua autoria sobre os 50 anos da colônia de férias, cujo hino dizia *"Reina aqui o eterno dia de paz e alegria. Reina aqui fraternidade. Base mestra da humanidade"*.

engajamento político desses judeus. Assim, a atuação particular de cada membro remetia à Biblioteca, o que tornava cada um, ao menos os mais radicais, muito vigiados e mal vistos, inclusive pelo restante da coletividade. Um exemplo desse tipo de atuação pode-se ler na entrevista realizada pela depoente com Paulo Velmovitsky, uma das notáveis lideranças da BDF/ ADAF. Vejamos.

> Participei inicialmente na eleição na campanha para presidente da República em 1945 de Iedo Fiuza, derrotado pelo General Eurico Gaspar Dutra. Nessa ocasião, participei ativamente, juntamente com Fernando Goldgaber, Bernardo Kier, Gerson Butter, Anatole Vainstak, etc. Todos pertencentes à comunidade judaica, utilizando caminhões com aparelhagem de som, para realização de comícios relâmpagos nas portas das fábricas. (ADAF, ano 2 , n.13)

Velmovitisky, cujo pai – Max, foi um antigo militante do Bund na Polônia, com diversas prisões no Brasil, iniciou sua militância política no movimento estudantil dos anos 40 e posteriormente foi membro ativo do PCB. Importante liderança dentro da ADAF, comandou as campanhas para construção da sede da Rua Visconde de Uruguai e o processo de transferência para Icaraí.

Constantemente ameaçado de prisão, Velmovitsky declarou que a solidariedade da coletividade, inclusive dos próprios progressistas era rarefeita, dado o temor que possuíam de sofrerem processos de expulsão do país (Entrevista P.Velmovitisky, 2006)

Conforme narra a presidente da ADAF, dentro da biblioteca havia os formadores de opinião, as lideranças próximas a uma postura socialista, como *"o Moisés Kawa, Moisés Kava Sobrinho, Simão Graber, Júlio Vrobel, e depois seus filhos (Samuel, Moisés, José, Jacá), o Goldnaber (ou Goldgaber), o Schartzman, a família Micebaw, a família Kaplan, Kramer, e Rabinovich"*.

O pessoal da BDF escrevia em jornais e participava dos movimentos sociais existentes expressando sempre as suas opiniões pessoais, mas nunca assinavam como membros da instituição.

Niterói, aliás, era, segundo Rolande, um exemplo das organizações que existiam em todo o Brasil e que funcionavam integradas através do ICUF.[8]

As instituições progressistas do Rio e de Niterói se frequentavam, e o núcleo de Niterói participava das reuniões com os "roiters" (vermelhos) da Praça Onze (Schneider, 2000, p.57). Intercâmbio muito mal visto pelo grupo sionista local.

A propósito das relações entre progressistas e sionistas, descreve a depoente,

> (...)inclusive existia uma divergência tão acirrada que não se frequentavam, era difícil... Eles se falavam, eram judeus, mas era grupo de lá, grupo daqui. Cada um sabia – eu sou daqui e aquele é de lá.

Conforme declara, essas divergências abrangiam a vida social e cultural mas não impediam as relações de trabalho, nem mesmo os empréstimos financeiros no interior da coletividade *"existia o respeito, judeu é judeu, é nosso irmão, meu irmão, tudo bem, mas na vida social..."*.

Embora o mundo do trabalho abrigasse alguma solidariedade e levasse à construção de mecanismos de proteção do grupo, como a Associação de Ambulantes, que funcionou informalmente por várias décadas, formalizando-se apenas nos anos 40, e também pelo fato dessas pessoas constituírem rodas de amizades que extrapolavam os limites dos clubes, a cisão ideológica provocou situações paradoxais.

Ao longo dos anos 40, tanto progressistas como sionistas trabalharam, isoladamente ou no âmbito das suas entidades, em prol das campanhas de emergência pelo estabelecimento do Estado de Israel, e nos movimentos de recepção e auxílio aos imigrantes sobreviventes da guerra que se estabeleceram na cidade após 45, como é o caso da própria família da depoente, cujo aluguel foi pago inicialmente por toda a coletividade.

Velmovitsky ainda se recorda do pai, socialista ferrenho, mostrando com orgulho sua carteira de doador de sangue para o Estado de Israel. No

[8] O iídiche Kultur Ferband, surgiu nos anos 30 e no seu 1º congresso em Paris, 1935 definiu como diretrizes, a Luta pelos direitos humanos, pela coexistência pacífica, pelo Laicisismo, e pela justiça social.

entanto, é discurso corrente entre o grupo sionista local que os progressistas não colaboraram com essas campanhas, e que só se interessaram por Israel a partir de 1967, após a decepção com a União Soviética (Entrevista Alberto Hasson, 2005).[9] Paradoxos internos da coletividade judaica de Niterói.

A propósito dessa questão, a depoente esclarece que embora a ADAF nunca tenha sido uma instituição sionista, trabalhou ativamente pelo estabelecimento do Estado de Israel. Longe de ser uma incoerência, é declaração de fé na democracia. No editorial do informativo da ADAF, ano 3, n.18, a diretoria afirma,

> A ADAF (...) Mesmo não seguindo uma doutrina sionista, não pode deixar de reconhecer a importância e respeitar e admirar a ilustre figura de Theodor Herzl.(...)
>
> A ADAF acredita que o convívio pacífico entre opiniões divergentes não representa fraqueza e sim grandeza, e lembra que foi a favor e participou efetivamente para o reconhecimento do Estado de Israel, e acredita que somente a democracia que lá existe permite várias ideologias conviverem juntas e mantém a chama acessa para sua existência.

Contudo, a diferença ideológica foi forte o suficiente para separar essas instituições em "condomínios fechados". Somente após cinquenta anos, isto é, em 2002, foi possível realizar um evento envolvendo as entidades judaicas locais. Esse acontecimento histórico deu-se recentemente, no 1º mandato de Rolande Fichberg à frente da ADAF.

Paulo Velmovtski, em seu depoimento no vídeo dos 50 anos da instituição, declara, de saída que, se no Rio existia o problema entre "asquenazis e sefaradis", em Niterói havia o Centro Israelita de Niterói e os progressistas. Essa declaração contundente é representativa do grau de rivalidade que existiu entre essas instituições.

Entre 1948 e 1950, a biblioteca mudou-se da Rua Visconde de Itaboraí para uma sede própria na Rua Visconde de Uruguai, após uma bem sucedida campanha de arrecadação de fundos, a "campanha da venda dos

[9] Notório colaborador do Centro Israelita de Niterói, Hasson concedeu-me uma longa entrevista no final de 2005, permitindo-me elaborar um perfil detalhado da instituição.

tijolos", como ficou conhecida. Nessa ocasião, as incansáveis mulheres do grupo percorreram as entidades do Rio e dos subúrbios para arrecadarem o dinheiro necessário para a construção da sede definitiva.

De acordo com Rolande, o período entre 1946 e o final dos anos 60 caracterizaram o auge da instituição. O que está diretamente relacionado à chegada do polonês Moisés Kawa Sobrinho.

Sobrevivente de guerra, o socialista Kawa trouxe na bagagem uma vasta cultura. Professor de teatro e de iídiche, regente de coral, coordenou até a década de 70, todo o departamento cultural da BDF.[10]

A intensificação da parte cultural da biblioteca coincidiu com a organização do setor juvenil, liderada durante muitos anos pelo já citado Paulo Velmovitski, Alberto Graber, Saul Vaserstein, Adolfo Mocny, Salomão Rubens, entre outros (ADAF, ano 2, n.13).

O cotidiano da juventude progressista judaica era dividido entre as discussões literárias e políticas, os ensaios de teatro, do coral e a frequência ao cineclube, onde filmes europeus eram apresentados seguidos de debates. Dentre as peças apresentadas pela biblioteca destaque-se a representação anual do Levante do Gueto de Varsóvia, evento constante do calendário da instituição.

Convidados de fora conferiam palestras sobre questões invariavelmente políticas e de temática judaica. Animados bailes ocorriam nos finais de semana, inclusive abertos a não judeus. Não se pode esquecer também dos campeonatos esportivos municipais, dos quais a biblioteca participava com grande sucesso.

Em Kinderland, colônia de férias localizada em Vassouras, os jovens progressistas de todo o Brasil se encontravam, atividades teatrais eram estimuladas, assim como a frequência ao Clube I.L.Peretz.[11] Frequentadora

[10] Importante dizer que já nesse período estava estabelecido o calendário de eventos da instituição, que consistia na homenagem ao levante do Gueto de Varsóvia, que é comemorado até hoje no dia 19 de abril; o aniversário da Independência do Estado de Israel, celebrado em 26/4; o aniversário da ADAF, sempre comemorado ao longo do mês de outubro, e as festas judaicas de Pessach e Ion Kipur. Na atualidade, todas as demais festas do calendário religioso judaico são celebradas pela ADAF.

[11] De acordo com Rolande em todas as organizações progressistas do país funcionava o "clubinho".

assídua da colônia, Fichberg afirma que tal como na BDF, em Kinderland a política estava na ordem do dia e, entre 1958 e 1962, o hino da Juventude Socialista tocava a cada amanhecer (Entrevista, 2004).

Segundo sugere Rolande, o Clubinho servia como ponta de lança desses jovens para a participação no movimento estudantil. Em seu interior também funcionava uma célula do partido comunista, todavia é cuidadosa ao afirmar que nem todos os progressistas eram comunistas:

> essas células eram usada pelo partido comunista quase como uma forma de reforço financeiro. (...) é..., aqueles chamados (de) simpatizantes, que contribuíam financeiramente... para a sobrevivência do partido comunista. (essas campanhas) eram feitas normalmente por judeus, então os judeus entre si eles faziam esse tipo de cobrança, chegavam perto das pessoas que não tinham relação com o partido comunista mas eram simpatizantes e davam sua contribuição... Não é dizer que toda gente da biblioteca fosse comunista, não eram, eram judeus progressistas e existia uma liderança e tinha uma célula do partido comunista, como tinha na ASA, tinha no clubinho, tinha aqui...

A politização e a experiência de vida comunitária desses jovens progressistas pode ser medida por duas situações simbólicas. No vídeo dos 80 anos da ADAF, em dado momento a Sra. Etília, esposa do já citado Paulo Velmovitski, conta sua experiência pessoal na biblioteca. Acostumada a uma vida mais sofisticada no Rio de Janeiro dos anos dourados, apaixona-se por Velmovitski aos 14 anos e ganha de presente dele os 3 volumes de Subterrâneos da Liberdade, de Jorge Amado... Após o casamento, veio morar em Niterói, onde afirma, descobriu uma nova dimensão de participação comunitária dentro de uma associação judaica, a sensação de "carregar o passado e lançar para o futuro".

Em outra situação, a propósito do engajamento político e do desenvolvimento cultural dos jovens progressistas de sua época, Rolande pede para desligar o gravador e leva-me até outro cômodo da casa, o local onde guarda sua biblioteca, composta por títulos, entre outros, de Anatole France, Maupassant, Victor Hugo, Emile Zola, Jorge Amado, Dostoiévski, ou seja, clássicos da literatura universal, sobretudo autores de esquerda, e humanistas. Seu objetivo foi dizer o que liam os progressistas... Essa literatura lembra muito aquela traduzida pelos escritores poloneses para o

iídiche no final do século XIX. Trata-se, pois, da manutenção de um universo cultural.

De acordo com Paulo Velmovitsky, a grande atuação do departamento jovem da BDF se deu na construção da sede de Icaraí. Vejamos.

> Na década de 60 verificou-se uma grande disputa para saber quem primeiramente construiria uma sede social em Icaraí. O CIN chegou primeiro, pouco antes da BDF, tendo adotado o nome de Sociedade Hebraica de Niterói. A biblioteca em memorável campanha financeira, com apoio dos jovens empresariando uma série de espetáculos teatrais, com a arrecadação feita pela (venda) sede da Visconde de Uruguai, posteriormente com a participação das mulheres, com palestras, várias atividades sociais para a construção da piscina, quadra, salão, palco e o restante. Foram momentos de grande afetividade em relação a ADAF.[12]

Ora, se o discurso de Velmovitsky dá conta da rivalidade existente entre as instituições, algo que já estava evidenciado, a mudança dessas entidades para Icaraí no final dos anos 50 descortina também o progresso econômico desses imigrantes, descrevendo uma trajetória de ascensão social.

A transferência das instituições do grupo para aquele bairro foi, portanto, a expressão da nova realidade econômica dos sócios.

Quanto à fundação da Sociedade Hebraica de Niterói, Rolande tem outra versão. Fruto de uma cisão no interior do CIN, um grupo de "milionários", desligados da questão religiosa, partiu para construir outra associação hebraica nos moldes das diversas existentes no restante do país, "a Hebraica é uma coisa.... Não tinha relação com memória, com nada. O negócio deles era clube social".

Assim para nossa depoente, a Hebraica não pode ser entendida como lugar de memória da coletividade judaica da cidade, porque falta tradição, cuidado com a memória e vida comunitária. Para Fichberg, tanto o CIN como a ADAF se constituíram nos reais lugares de memória dos judeus em Niterói. Chama atenção pois, a capacidade da depoente discernir entre o que

[12] Informativo, ano 2, nº 13

é ou não lugar de memória do grupo, traduzindo a noção de continuidade, quer dizer, o fato dos lugares de memória comportarem resíduos do sentimento de continuidade.

A mudança para Icaraí envolveu também uma modificação no nome da instituição, que em 1967 passou a ser chamar Associação Davi Frischman de Cultura e Recreação, uma adaptação dos seus estatutos à nova legislação vigente. Para Rolande, a mudança de nome está relacionada às perseguições praticadas pela repressão militar às bibliotecas e centros de cultura, algo visto como subversivo. Nesse período, também a BIBSA mudou seu nome para – Associação Scholem Aleichem.

Segundo afirma Fichberg, não houve descontinuidade entre a ADAF e a BDF, pelo menos até o braço forte da ditadura militar incidir sobre os progressistas de Niterói, desmontando a instituição.

Durante toda a década de 60, mesmo funcionando *"a mil"*, a entidade era vigiada. O jornal interno parou de circular, e a documentação, juntamente com os livros desapareceu,[13] processo semelhante ao ocorrido durante o Estado Novo. Muitas instituições progressistas do Rio e de São Paulo foram invadidas e tiveram seus jornais empastelados. Alguns jovens da ADAF aderiram à luta armada, e em 1968 vários ativistas foram presos.

A onda de prisões enfraqueceu a instituição. E em 1975, Rolande foi presa. Merece nota a campanha realizada por Edna Graber na coletividade, para arrecadar dinheiro para a libertação de Rolande.

Dessa data em diante muitos sócios deixaram de frequentar a associação. A própria Rolande depois de libertada também deixou de frequentar. A propósito, pediram-lhe que deixasse de frequentar a biblioteca... o medo paralisou a ADAF:

> Muitas pessoas ficaram..., foi realmente... nessa época foram apontadas como pessoas consideradas na época como subversivas, que poderiam estar prejudicando o clube. Muitas pessoas se exilaram, muitos tiveram que sair, os mais conhecidos mudaram, foram para outros lugares, saíram de Niterói... foi nesse momento que teve realmente uma queda muito grande. Ficou nessa inércia acho que praticamente 25, 30 anos...

[13] Parte da biblioteca da ADAF foi doada para a ASA, no RJ.

Esvaziada, o espírito da BDF submergiu e a ADAF manteve suas portas abertas sem nenhum tipo de atividade. Somente no final dos anos 90 Rolande Fichberg voltou a ADAF quando, instada por Salomão Rubens, então presidente da instituição, assumiu a tarefa de revitalizar o setor cultural.

Desde então, já cumpriu dois mandatos à frente da ADAF,[14] nos quais procurou, por um lado reorganizar a associação internamente, e por outro, projetá-la junto ao município e às demais instituições judaicas do estado do Rio de Janeiro.

Como parte de seus esforços de revitalização, para além das reformas estruturais do prédio, a diretoria liderada por Rolande organizou minuciosamente as comemorações dos 80 anos da instituição, lançou um jornal informativo, e, rompendo 50 anos de isolamento, perpetrou um conjunto de ações de aproximação da ADAF com o CIN e a Hebraica.

Desse processo resultaram a histórica colocação de um Mezuzá na entrada da ADAF, em 30 de maio de 2004; a celebração conjunta da homenagem às vítimas do Holocausto, do Levante do Gueto de Varsóvia e da Independência do Estado de Israel, na Câmara de Vereadores da cidade em 2004, e que se repetiu em 2005 e 2006. E também a instituição de 19 de abril, como data oficial do município de Niterói, dedicada a comemorar a memória das vítimas do Holocausto. Vale conferir o editorial escrito pela diretoria da ADAF essa oportunidade:

> Pela 1ª vez em Niterói, três entidades representativas dos vários segmentos da comunidade judaica niteroiense, em conjunto, foram sensibilizar o Presidente da Câmara de Vereadores, José Vicente Filho, para realizar uma sessão solene, em homenagem aos Mártires do Holocausto, e foram atendidos.
>
> No dia 26 de abril realizamos um ato solene na Câmara, que foi brilhante. (...)
>
> Este fato demonstra que a união faz a força, e que mesmo entidades de posições políticas tão diferentes, têm condições de se unirem em momentos especiais, ou outras manifestações de cunho religioso,

[14] Biênios 2002-2003 e 2004-2005. Reeleita para um 3º mandato, biênio 2006-2007, encontra-se atualmente licenciada do cargo.

> pois entendemos que temos muitos pontos convergentes, e sabemos respeitar as diferenças. (...)(ADAF, ano 3, nº16)

Finalmente, merece nota, a publicação do informativo da ADAF, que em suas páginas, misturadas às discussões de problemas atuais, das eventuais disputas internas, estão a rememoração de histórias antigas da biblioteca, homenagens póstumas, entrevistas com membros notórios e a transcrição de discursos e atas, trechos de documentos salvos da dispersão.

3. Conclusão: a ADAF como lugar de memória dos judeus progressistas de Niterói

A partir da reconstituição da trajetória da instituição, fica evidenciado que a ADAF consubstancia em si os três aspectos constitutivos dos lugares de memória elencados por Nora, o aspecto material, funcional e o simbólico (Nora, s/d, p.22).

No aspecto material, a ADAF, primeiro BDF, organiza-se como uma associação cultural, com estatuto e espaço físico, onde uma memória devidamente enquadrada (Pollak, 1989), porque não se trata de qualquer memória, mas, isto sim, de uma memória afirmativa da luta dos judeus progressistas, subsiste. A esse grupo não bastou a biblioteca itinerante, guardada simbolicamente na casa de um protetor – o guardião Goldgaber, mas a organização física dessa experiência, apontando desde o nascedouro, seu irresistível desejo de memória.

Como espaço funcional, isto é, como lugar onde a memória se cristaliza e é transmitida geracionalmente, a ADAF tem sido o espaço onde o processo de seleção e enquadramento da memória tem se realizado, porque lembremos Pollak, a memória é construída e enquadrada dentro daquilo que o grupo considera merecedor de se tornar objeto de lembrança, celebração e imortalização através de monumento. (Pollak, 1989)

Dessa forma, a ADAF também tem sido espaço para as brigas em torno da constituição da memória. O Relato de Rolande Fichberg é uma narrativa cristalizada da trajetória da biblioteca, uma visão panorâmica, distante dos conflitos em torno da sua constituição. Logo, o lugar de memória é também o lugar da seletividade.

Em que pese o processo de seleção e enquadramento da memória, o lugar de memória enquanto aspecto funcional é também o lugar da ambiguidade. As novas gerações se distanciam no tempo das gerações pioneiras pelo processo ativo de assimilação cultural. Esse distanciamento reverbera-se pelo esvaziamento do quadro de sócios da associação, fenômeno que percorre todas as instituições judaicas da cidade.

Para sobreviver, a sede, que outrora era frequentada diariamente pelos sócios, é alugada e transformada durante a semana numa academia de ginástica. A fim de lidar com essa nova realidade, novos sentidos para a associação passam a ser criados, que misturam lado a lado a chamada concentrada à lembrança do passado e a adequação à nova realidade, como atesta esse editorial do informativo ADAF,

> Foi há algumas décadas atrás , no nosso município, que um grupo de judeus imigrantes, progressistas, entenderam que deveriam se inserir na cultura desse país, porém em momento algum negaram suas raízes e para tanto continuaram a ler seus jornais, livros e revistas em IÍDICHE e divulgaram sua literatura, música, teatro e cultura por todos estes anos, porém não havia a necessidade de festejar as datas religiosas em sociedade, pois este fato ocorria sempre em suas próprias casas.
>
> Ocorre que com o passar dos anos, estas pessoas foram cada vez mais se inserindo na vida desta nação participando de seu desenvolvimento e sua política, voltados para o crescimento do Brasil e sem discriminações, assimilando casamentos com pessoas de culturas e religiões diferentes
>
> Hoje, as novas gerações que sucederam estes pioneiros, foram cada vez se distanciando mais de nossas origens (...) as festas religiosas e as tradições, que normalmente eram festejadas em casa, não acontecem mais com tanta frequência, cabe a nós as entidades culturais não permitir que isso ocorra e para tanto temos a responsabilidade de transmitir à geração do século XXI a nossa história, para que as gerações futuras possam perpetuar a cultura e a religião judaicas. (ADAF, ano 1 , nº 3)

Finalmente, no que tange ao aspecto simbólico dos lugares de memória, o caso da ADAF é exemplar. A constante rememoração do passado, as referências aos pioneiros, a distribuição de moções de

agradecimentos a sócios ainda vivos e falecidos são provas incontestes da ação de ritualização da memória.

Além disso, a própria organização do boletim interno da instituição, que tem em suas páginas sessões como “caixinha de lembranças” e “Nossa História”, e entrevistas com personagens importantes da história da instituição, são indicadores tanto do seu desejo de memória, quanto da intenção de estabelecer vínculos de ligação entre o leitor-sócio de hoje com o sócio de ontem.

Desse modo, a ADAF credencia-se inequivocamente como lugar de memória dos judeus progressistas da cidade, e, na impossibilidade de se reconstituir o passado, funciona como um farol em alto-mar, sinalizando tanto os vínculos do passado como alertando para os riscos do esquecimento, da ruptura do passado com o presente.

Andréa Telo Da Côrte
Doutoranda em História Social – Universidade Federal Fluminense

Referências Bibliográficas

A) Fontes Primárias

Entrevista Rolande Fichberg, outubro de 2004.

Entrevista Rolande Fichberg, 23/24/25 de agosto de 2005.

Entrevista P.Velmovitisky, 2006.

Informativo ADAF, anos 1, 2 e 3; n[os]1 ao 19.

Vídeo dos 80 anos da ADAF, produzido pela Diretoria da instituição em 2002. (particular-ADAF).

Vídeo de depoimentos históricos dos judeus progressistas de Niterói, produzido por Vera Vrobel e Jonas Zoonistein (particular-ADAF).

B) Fontes Secundárias

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto.* RJ: Jorge Zahar Ed.,1998.

CÔRTE, Andréa Tela. *A ADAF e a memória dos judeus progressistas de Niterói – 1922-2005.* Monografia, PPGH-UFF, 2005.

FICHBERG, R. Pequeno Histórico da ADAF, Informativo ADAF, 31/03/05.

GHERMAM, Michel_ *Ecos do Progressismo: história e memória da esquerda judaica no Rio de Janeiro dos anos 30 e 40.* RJ: IFCS, Mimeo, 2000.

KUPERMAN, esther. "ASA—Gênese da esquerda judaica não sionista no Rio de janeiro". In: *Anais do III Encontro Nacional do Arquivo Histórico Judaico Brasileiro.* BH: IHIM/ AHJB, 2004.

NORA, Pierre. "Entre História e Memória. A Problemática dos Lugares". In Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP.

POLLAK, Michel. "Memória, Esquecimento e Silêncio" In: Revista Estudos Históricos, no. 3, vol. 2, 1989.

POLLACK, Michel. "Memória e Identidade Social" In: Revista de Estudos Históricos. RJ: vot.5, n.10, 1992.

Praça Onze: um estudo sobre etnicidade e cultura urbana[1]

Paula Ribeiro

A última década do século XX se mostrou frutífera em termos de estudos voltados para a história do Rio de Janeiro. A memória da cidade – que tanto se confunde com a memória de nosso país – assim como a de seus bairros, vem sendo tema de diversos trabalhos acadêmicos (ou não) o que demonstra que há um maior interesse dos cariocas em relação à sua própria cidade. Muitos desses estudos privilegiam as transformações ocorridas no espaço urbano, mas, no entanto, deixam de levar em consideração aspectos importantes das relações sociais que nele se dão.

Em contrapartida, outros estudos vêm abrindo caminhos para uma maior compreensão da história social e da cultura da cidade, quando a observam a partir das práticas e das disputas cotidianas "dos que nela vivem e a recriam como experiência particular".[2] Estes são os estudos inovadores, pois levam em consideração e esclarecem sobre o "espaço social" da cidade, e incorporam os sujeitos, os "protagonistas", os que verdadeiramente "desempenham a história".[3]

Lidando com as categorias cultura e territorialidade através de dois estudos de caso ligados à presença judaica na cidade do Rio de Janeiro, refletimos sobre o que poderíamos chamar de potencialidades de diálogos com diferentes evidências históricas tendo, como campo de estudo, a temática da imigração urbana. Destaco que dentro da perspectiva mais ampla da vida na cidade, compreendendo o termo cidade, como afirma Marcel Roncayolo, como um espaço onde "acumula-se uma grande soma de experiências históricas.". Esta noção que o autor nos traz, nos leva a

---

[1] Este texto é baseado na apresentação feita no IV Encontro de Estudos Judaicos, na UERJ, em novembro de 2005, e nas discussões por ocasião do XII Encontro Regional de História – Anpuh-Rio, em agosto de 2006.
[2] HOLLANDA, Heloisa B. de. "Prefácio". In LIMA, E.F.W. Avenida Presidente Vargas: uma drástica cirurgia. Rio de Janeiro: Secr. Mun.de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Gera1, 1990, p.10.
[3] BENCHIMOL, J.L. Perreira Passos: um Haussmann tropical. A renovação da cidade do Rio de Janeiro no início do Século XX. Rio de Janeiro: Sécr. Mun. De Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1992, p.17-19.

entender que a cidade é, por fim, o "lugar de constituição dos sujeitos". Um lugar de práticas sociais.[4]

Valorizando os imigrantes como "protagonistas" de nossa de cidade, neste trabalho – através de uma análise interdisciplinar – apresento o espaço comercial no Centro do Rio de Janeiro, conhecido popularmente como Saara e por muitos identificado como o "espaço árabe" da cidade, e a conhecida Praça Onze, que é reconhecida por muitos cariocas como a "Pequena África" do Rio de Janeiro.

O espaço do Saara,[5] tema de minha dissertação de Mestrado intitulada *Saara, uma paisagem singular na cidade do Rio de Janeiro* (PUC/SP, 2000), é marcado pela presença de imigrantes árabes (sírios e libaneses) e judeus e seus descendentes, e minha abordagem considera as experiências e práticas sociais que esses imigrantes desenvolveram no contexto do Saara, constituindo uma territorialidade própria, com marcas de sua cultura de origem.

No caso da Praça Onze, temática que orienta minha pesquisa de Doutorado que desenvolvo na PUC/SP, e da qual tratarei mais neste trabalho, procuro situá-la enquanto um espaço que adquire significado pela prática sociocultural e experiência cotidiana de diferentes grupos étnicos – notadamente negros e imigrantes judeus – que ali se estabeleceram a partir da virada do século XIX para o XX. Considerando a Praça Onze como um elemento constitutivo de história e de memória para membros destes dois grupos, busco discutir as maneiras como criam modos de viver próprios, e estratégias e práticas de sobrevivência não apenas no espaço da Praça Onze, mas também na cidade. Em função desta preocupação, através de memórias (orais e escritas) e outros documentos, analiso modos de viver desses grupos, nesse espaço, e como foram constituindo e (de) marcando essa

[4] RONCAYOLO, Marcel. "Verbete: Cidade". In: Região, Enciclopédia Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, v. 8, 1986, p.396-487.
[5] A sigla S.A.A.R.A corresponde à Sociedade de Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega, criada em 1962 por um grupo de comerciantes estabelecidos entre o quadrilátero formado pela avenida Presidente Vargas (seu lado ímpar), pela praça da República (Campo de Santana), pela rua Buenos Aires e pela avenida Passos. No texto consideraremos como o Saara o espaço geográfico que respeita os limites atuais da administração da S.A.A.R.A e a forma pela qual, popularmente, esse trecho da área central do Rio de Janeiro ficou conhecido, a partir de 1962.

territorialidade ao longo de quase meio século. E como expressam, através das experiências vividas na Praça Onze, o que para um grupo era a sua "pequena África" e para o outro o seu "bairro judeu".

Em minha pesquisa de Doutorado dou continuidade a uma reflexão que venho desenvolvendo sobre a maneira como diferentes grupos étnicos, durante o século XX, imprimem marcas de suas culturas de origem na cidade do Rio de Janeiro (especificamente em alguns bairros da cidade) e como estas, reelaboradas, podem ser entendidas tanto como formas de luta de preservação de suas tradições, como também luta por "espaço" na cidade. Verificamos que, apesar destes dois diferentes grupos étnicos viverem no mesmo local, no mesmo período histórico, eles têm formas de percepção, de representação, de elaboração e organização diferenciadas. O que quer dizer modos distintos de viver e praticar o lugar, o que em última instância significa modos distintos de viver e praticar a cidade do Rio de Janeiro. Mas isto, de forma nenhuma, implica em dizer que não havia experiências compartilhadas. Negros e judeus foram se apropriando daquele lugar, atribuindo significados a ele e constituindo um modo vida e práticas cotidianas diferenciadas, mas compartilhadas. Para além das formas de organização e da dimensão física do espaço, portanto, me interessam os processos que nele se desenvolveram e como ali se configurou uma rede de relações sociais e comerciais intensa. E que, apesar não existir mais fisicamente, membros dessas comunidades ainda consideram e valorizam a Praça Onze como um espaço de memórias de experiências vividas.[6]

A região que compreende o que é chamado de Praça Onze hoje não tem mais o traçado original e as formas de uso – residencial e comercial – anteriores. Suas casas, suas vilas, seus terreiros e rodas de samba, sua sinagoga, seus cafés e cinemas, suas alfaiatarias, oficinas e tipografias, seus

[6] A Praça Onze (que foi parcialmente demolida) e um conjunto enorme de quadras residenciais e comerciais foram destruídas no bairro Cidade Nova para a construção da avenida Presidente Vargas, pelo prefeito Henrique Dodsworth na década de 1940. Esta obra transformou não apenas urbanisticamente o local, mas subverteu socialmente a paisagem urbana ao "desapropriar" milhares de habitantes. Sobre a construção da avenida Presidente Vargas ver: LIMA, Evelyn Furkin Werneck. Avenida Presidente Vargas: uma drástica cirurgia. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Biblioteca Carioca, 1990. Lima é uma das poucas autoras que cita a presença dos judeus na região. Chama, inclusive, a Praça Onze de "bairro judeu".

armazéns e açougue casher, suas marcenarias e casas de móveis, são hoje "memórias". Mas os membros das comunidades negra e judaica ainda hoje realimentam e reelaboram essa memória social do lugar que pode ser entendida como uma forma de luta, e luta pela significação e preservação deste espaço. Uma luta que tem visibilidade quando a comunidade negra tem, hoje, na atual Praça Onze, um marco muito forte de sua cultura: o carnaval carioca. Nas proximidades do que ficou conhecido como a "pequena África" do Rio de Janeiro, foi construído o sambódromo – a Passarela do Samba. E é onde fica também o Monumento ao Zumbi – que é reverenciado, anualmente, no dia 20 de novembro, feriado na cidade do Rio de Janeiro, quando se comemora o Dia da Consciência Negra, Dia de Zumbi dos Palmares.[7] Assim como, nos "escombros" da Praça Onze, foi construída uma escola municipal-modelo chamada Tia Ciata, uma homenagem à mais famosa das baianas, moradora da Praça Onze na virada do século XIX para o século XX.[8]

Por outro lado, os judeus também expressam as experiências sociais vividas por eles na região e conferem significado e relevância à essa memória do local. Um grupo de judeus se reunia anualmente nos chamados "almoços da Praça Onze", em um clube judaico na zona sul da cidade, e rememorando os "tempos da Praça Onze". Os judeus não frequentam mais a Praça Onze e não há traços dessa cultura no local, mas realimentam e preservam sua memória. Neste sentido, poderíamos dizer que através da memória, negros e judeus atribuem e mantêm um significado do lugar. Significado este que é tanto pessoal quanto coletivo. Portanto, poderíamos afirmar que, se fisicamente a Praça Onze não existe mais, *é* certo afirmar que ela ainda existe, e fortemente, na memória dos negros e judeus que ali viveram e de seus descendentes. Pois é este trabalho de e com a memória

[7] Conferir: SOARES, Mansa de Carvalho. "Nos atalhos da memória: monumento ao Zumbi". In, KNAUSS, Paulo et alli. Cidade vaidosa: imagens urbanas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Sette Letras, 1999, p.117-135.

[8] Figura marcante e tradicional da cultura negra carioca, Tia Ciata ficou famosa pela sua casa, na rua Visconde de Itána, na Praça Onze, onde mantinha rodas de samba frequentadas por Donga, Pixinguinha, Sinhó, João da Baiana e tantos outros importantes sambistas do início do século XX. A mais famosa das baianas tem sua história de vida contada belamente por Roberto Moura num livro "clássico" sobre o tema, uma de nossas leituras de referência para compreensão da que era chamada de Pequena África, a Praça Onze, no início do século XX.

que me proponho a realizar. O depoimento de Lucia Aizim, imigrante russa, de origem judaica, ex-moradora da Praça Onze, aonde chegou em 1921, é bastante expressivo sobre a realidade vivida por ela na Praça Onze:

> (...) Olha, eu achei muito bom [dar um depoimento] porque são coisas às vezes que eu nem me lembro de falar com as pessoas. (...) e a gente puxando pela memória, então, palavra puxa palavra, não é? E então a gente chega a toda uma história da vida que ainda não é a verdadeira. Ainda não é a verdadeira porque a verdadeira ainda é outra. Mas enfim, eu acho muito bom.[9]
>
> Lucia Aizim.

A relação entre memória e história tem sido objeto de reflexão, e concordo com a afirmação de que o "conhecimento histórico produzido sobre o passado – categoria sempre definida e reconstruída como objeto – tem, na própria produção de memórias, uma de suas fontes e também um de seus objetos privilegiados".[10] Neste sentido, problematizar as trajetórias de negros e judeus na Praça Onze, durante os anos de 1920 a 1950, significa valorizar a memória como importante fonte de pesquisa. Os sujeitos sociais que vivenciaram o espaço da Praça Onze, assim como outros sujeitos históricos, têm a necessidade de elaborar um passado, uma memória, que dê sentido às suas experiências pessoais. Nesse sentido levamos em consideração as particularidades das memórias individuais e a pluralidade dos depoimentos (depoimentos orais), que devem ser compreendidos como pluralidades de "versões" sobre o passado – e o presente – da Praça Onze.[11]

O modo como cada um desses indivíduos constitui esse viver urbano é heterogêneo, e essas diferenças são manifestadas em seus depoimentos, pela forma como refletem sobre a sua experiência e as relações sociais que se forjam nesse contexto. Essas narrativas nos permitem reconhecer e dimensionar possibilidades históricas diferenciadas, que devem ser problematizadas, visto que membros da comunidade negra e da comunidade

[9] Depoimento prestado à Paula Ribeiro no ano de 2004 e que está depositado no acervo do Museu Judaico do Rio de Janeiro.

[10] Texto introdutório dos projetos de pesquisa desenvolvidos pelo Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2003.

[11] PORTELLI, A. "Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na história oral". In: Projeto História: revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP. São Paulo: Educ, n. 15, abril 1997, p.17.

judaica constituíram trajetórias singulares nesse espaço. Conforme salientou A. Portelli, mesmo que a memória seja um processo individual e uma reflexão particular sobre os aconteci- mentos, os indivíduos são "moldados" pelo ambiente social em que vivem, e, portanto, trazem dimensões coletivas dessa experiência social vivenciada. O que esse trabalho com a memória nos ensina, portanto, "não é a importância abstrata do indivíduo, (...), mas a importância idêntica *de todos os indivíduos"* e que, desse modo, a memória, ainda que individual, aponta para uma experiência social da coletividade da Praça Onze.[12]

> (...) Era verão. Verão aqui no Brasil. Nós chegamos aqui em março de 1922. Fomos para a casa da minha avó, na Praça XI Rua Visconde de Itaúna, n. 111. Isso eu me lembro. É o famoso 111. Porque tinha o 111 e tinha a avenida 111, que era uma avenida cheia de casas e lá tinham muitos imigrantes. No 111 tinha uma vila e nessa vila moravam umas cinco ou seis famílias judias. É ali perto da rua Santana, onde tem a Igreja de Santana. A casa era simples. Mas a verdadeira Praça XI era um universo.[13]

> (...) Na Praça Onze (tinham muitos judeus) mas a maioria era de brasileiros. Eu me lembro que chegava de noite – nem era de noite, era à tardinha – e as crianças brincavam de roda. Esse foi o meu primeiro contato com a língua, porque elas cantavam músicas de roda. Essas rodinhas eu nunca esqueci! Formavam uma roda enorme na avenida – no que a gente chama de avenida, que era a rua de vilas, no número – e nós todos brincávamos. Eu me lembro que quase todas as noites a gente brincava. Eu me lembro que eram noites bonitas, estreladas, e a gente brincava de roda. Era sempre assim.

Esse trecho do depoimento de Lucia nos permite correlacioná-lo com diversas formas pelas quais os imigrantes se inserem na Praça Onze e na cidade do Rio de Janeiro. E o início da aproximação com manifestações típicas brasileiras como as brincadeiras de roda, os jogos nas ruas ao entardecer. As ruas e calçadas brasileiras, bem diferentes da Rússia, têm

[12] Id. ibid.

[13] Sobre as avenidas – tipos de habitação que dão origem às atuais vilas, consultar: ALBERNAZ, Maria Paula G.L. de. As vilas: uma contribuição à história da arquitetura popular no Rio de Janeiro através do estudo no espaço urbano. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Ippur/UFRJ, 1985. Um estudo mais aprofundado nos censos populacionais da cidade nos ajudará a entender a ocupação demográfica no local, no período estudado.

uma multiplicidade de usos. E as comunidades do bairro delas se apropriam. E este é um espaço que possibilita relações sociais diferenciadas e colocam em contato diferentes grupos. Lucia rememora, ao longo de sua narrativa, as formas de viver própria ao lugar e o começo do aprendizado da língua portuguesa:

> (...) Ali tinha a minha escola. Escola Benjamim Constant, que ficava na Praça Onze e foi demolida para a construção da Avenida Presidente Vargas. Bem em frente à praça. Na frente tinha o jardim, os jardins da Praça. Ali foi a aprendizagem. Eu então ainda não falava português, mas tinha lá uma professora que falava alemão. Aí eu entendia o que ela dizia e ela entendia o que eu dizia, e explicava para a minha professora de português. Porque nós, em casa, só falávamos iídiche. Mas era uma convivência, na escola. Muito boa. Nunca, nem uma só vez, eu senti qualquer coisa que me desgostasse. E criança é sensível, não é? Nunca! Eu sempre fui bem tratada, bem recebida. Eu acho que isso foi muito bom na minha vida.

A percepção de Lucia sobre a rede de convivências no espaço da escola na Praça Onze também é relevante. E aponta para uma rede de relações mais ampla. Este fato assumia uma dimensão social importante no lugar e esse contato na escola entre imigrantes judeus e brasileiros é um tema em minha pesquisa. Outros elementos na narrativa de Lucia podem ser analisados, como quando relembra a vida judaica na Praça Onze:

> (...) A minha avó mantinha uma pensão iídiche em casa. Quem frequentava eram aqueles senhores que tinham deixado a família lá na Rússia, que ainda não tinham trazido a família para o Brasil, e que sentiam saudades da comida judaica. Então eles vinham lá almoçar. Era só almoço, não tinha jantar. Eles vinham, almoçavam e iam embora. Eu me lembro que ela cozinhava feijão branco, galinha, carne, essas coisas. (...) A minha avó era rigorosa nessa coisa de religião. A minha mãe nem tanto, mas a minha avó era muito religiosa. A pensão era casher, casher. Ih! Era 100% casher! O shoichet [magarefe] ia lá toda semana matar galinhas. E feijão preto, em casa, não se comia.

> (...) Na pensão não tinha empregada. Minha mãe e minha avó trabalhavam muito. Elas trabalhavam duramente. De empregados, como lavadeira, por exemplo, tinha uma Filomena, uma senhora de idade. É um tipo assim que eu nunca esqueço. A minha avó acendia as velas nas sextas-feiras para o Shabat, e a Filomena dizia que se

lembrava que na família dela a avó também acendia as velas. Que coincidência, não é?

Os depoimentos nos permitem analisar a forma como se configurava este "espaço social judaico" da casa, da rua, do grupo. E como diz Raphael Samuel no belíssimo artigo *História Local História Oral:* "a evidência oral também ajuda a trazer os resíduos da cultura material". Em vários depoimentos coletados com imigrantes judeus que foram viver na Praça Onze, quando chegaram ao Brasil nas décadas de 1920 e 1930, muitos se referem às pensões judaicas que havia na região como um espaço importante para as relações e práticas sociais naquele momento e naquele espaço. Poder comer a comida de origem, que seguia os princípios da religião (ser casher), poder falar o iídiche (dialeto falado por uma grande parte dos imigrantes que vieram da Rússia, da Polônia e da Bessarábia (Romênia) e que hoje quase não é mais falado), eram fatores importantes naquele momento de adaptação. A lembrança de que não comiam feijão preto – muito típico da alimentação carioca – assim como a lembrança da lavadeira que ajudava na pensão, são dados interessantes que nos permitem analisar, através de um depoimento, de uma narrativa, aspectos não apenas de uma vivência individual mas também do grupo do qual fazia parte.

Isto nos remete à vida no novo país, e à luta cotidiana desses imigrantes que vai sendo "amenizada", com a constituição de certas estruturas e formas instituídas que dão suporte – afetivo, social e cultural – ao processo de inserção na cidade do Rio de Janeiro. Estas talvez possam ser compreendidas como "estruturas de sentimento", para usar um termo proposto por R. Williams.[14]

Nas diversas dimensões da vida social e econômica, Lucia Aizim, através de sua narrativa, nos dá uma dica para compreender que os diferentes grupos sociais que ocupavam a Praça Onze vão tendo experiências sociais diferenciadas, mas sempre em diálogo com os outros habitantes do lugar. Isto não impede de estarem sempre defendendo o seu *"pedaço"* na cidade e nele imprimindo as suas marcas:[15]

[14] In: WILLIAMS, R. Marxismo e literatura. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p.130-137.

[15] Cf. VELLOSO, M.P. "As tias baianas tomam conta do pedaço – espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro". In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, 1990.

(...) Havia loja de móveis, armarinho e cinema. Eu até cito em um poema meu, [que ali tinha] uma espécie de um enorme café. Café Jeremias. O Café Jeremias era cheio de espelhos. Era um luxo naquela época. Nós não frequentávamos, mas às vezes íamos lá para comprar alguma coisa. Vendia doces, vendiam balas, vendiam coisas de confeitaria. E tinha um cinema na Praça XI. Eu não me lembro do nome, mas me lembro que tinha. E, é claro, tinha sinagoga(...).

O depoimento do sambista Ismael Silva (1905-1978), publicado por Oswaldo Martins em seu sítio sobre samba disponível na internet, nos remete a uma outra forma de viver o espaço da Praça Onze e a cidade do Rio de Janeiro:

(...) Eu nasci em 1905, em Jurujuba, Niterói. Aos três anos vim para o Estácio, com minha mãe. O Estácio fazia parte da Pequena África Carioca, que se estendia da Saúde, Gamboa à Praça Onze, da Praça Onze ao Estácio, Catumbi. Era um reduto de costumes africanos trazidos da Bahia, quando nós imigramos para cá. Convivi com essa cultura. Cultivei e fui cultivado por ela. Sou sambista. Um dos bambas do Estácio.

(...) Sou negro e como negro devo achar meu caminho na vida. A libertação muito recente não modificou em nada nossa situação. Somos postos de lado nas escolas, nos serviços. A identidade que nos envolve é penosa e devemos lutar para preservá-la.

Ao rememorar a "pequena África", Ismael Silva alia a importância do espaço à manutenção da cultura negra e incorpora elementos subjetivos (emoções, cotidianos, sensibilidades)[16] à sua memória narrada. A utilização da história oral como método de pesquisa me permite neste sentido conhecer aspectos da então "pequena África" sob um ponto de vista do vivido e do individual, "incorporando assim elementos e perspectivas às vezes ausentes de outras práticas históricas (...)". O depoimento oral, como instrumento metodológico, permite o contato direto com o sujeito que vivencia e atua diretamente na realidade por nós estudada, bem como

[16] Cf. D'ALESSIO, Marcia M. "Intervenções da memória na historiografia: identidades, subjetividades, fragmentos, poderes." In: Projeto História: revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP. São Paulo: Educ, n.17, novembro de 1998.

permite que as memórias individuais nos digam muito sobre as possibilidades presentes na realidade social mais ampla.[17]

> (...) Então, os negros se empregavam no cais do porto. Toda aquela zona era o nosso domínio. Não, o trabalho não nos integrou à sociedade. O contato acabou por se fazer naturalmente; embora marginalizados, participávamos da vida social – minha mãe mesmo lavava roupa para o Flamengo, as Laranjeiras e acho que São Cristóvão.
>
> (...) Bem, fundei, no Estácio, com os bambas de lá, a primeira escola de samba, a Deixa Falar. Era costume, no carnaval carioca, a disputa, que sempre degenerava em briga. A polícia batia, nós revidávamos – não era bom para ninguém, não é? A Deixa Falar nasceu do desejo de não apanhar da polícia. Alguns dizem que o samba se modifica, se adapta ao mundo social por isso. E podia ser diferente? Samba não é folclore, tem de se modificar. É a parte viva da nação. O sambista interage, anda nas brechas do permitido e vai se afirmando, se aprimorando...
>
> (...) Foi através das escolas de samba que a preocupação política se estendeu a uma faixa maior de cidadãos, que nós pudemos soltar a nossa voz e criar algum respeito." Um amigo meu, o Cartola, fez um samba belíssimo sobre isso... "Os tempos idos/nunca esquecidos/trazem saudade/ao recordar/uma escola na Praça Onze/testemunha ocular... Então vinha: é exemplar: "Depois aos poucos o nosso samba/sem sentirmos se aprimorou/pelos salões da sociedade ele entrou/ já não pertence mais à praça/já não é samba de terreiro..." A escola de samba foi um ato programático que serviria de impulso social à integração negra. Estamos aí – o samba é o retrato da nação, nossas histórias são contadas pelos versos, sentidas pelo levar dos instrumentos...

E encerra seu depoimento com a seguinte mensagem:

> (...) Anote ainda duas coisinhas mais aí (...) Há casos que acontecem com a gente que ficam gravados na memória. Nem tudo é glória ou desgraça na vida de um sujeito, malandro ou não. Eu apenas mantenho o charme da malandragem. A vida pesa sobre nós. Ela é implacável. Nunca a vida das pessoas pobres foi satisfatória. A escola de samba foi feita para a diversão dessas pessoas, não é? Pois, então, como nós podemos pagar os ingressos? O samba, desde que passou para a jurisdição da administração, foi perdendo essa participação popular de irmos ver o desfile e torcermos para a nossa agremiação. Eu mesmo não posso ir à avenida ver o desfile...(...)

[17] AMADO, J. e FERREIRA, M.M.(coords.). Usos & abusos da história oral. Rio de Janeiro: Ed. da Fundação Getúlio Vargas, 1996, p.xi-xii.

É importante observar como e o quê cada depoente valoriza em sua experiência e elabora como memória, e notar que as lembranças e vivências do passado não são revividas mas sim, reconstruídas no momento que evocadas, pois as memórias são elaboradas e trazidas a nós no tempo presente da narrativa, carregadas de significados e representações atuais, que queremos, justamente, apreender e explicar. Para nós, a memória – que considero uma elaboração multifacetada, multidirecionada, tensa e conflituosa acerca dos acontecimentos – significa essa narrativa que articula passado e presente, e que se "molda" pela experiência do indivíduo.[18]

O importante é que as trajetórias desses indivíduos tornaram-se parte do contexto histórico da cidade, assim como a cidade tornou-se parte da vida desses habitantes do Rio de Janeiro. Nesse sentido, a história social da Praça Onze entrecruza-se com a história da cidade, e faz parte dela.

Paula Ribeiro
Mestre e Doutoranda em História Social – PUC/SP
Coordenadora do projeto "Memória Institucional" da Universidade Estácio de Sá

[18] WILLIAMS, Raymond, op.cit. p.130-137.

Imigração judaica para o estado de Minas Gerais e os judeus na cidade de Uberlândia – MG

Carlos Alberto Póvoa

Introdução

A história dos judeus em Minas Gerais comprova que os judeus são tão antigos quanto o chamado descobrimento do Brasil, pois desde 1591 os portugueses, denominados de cristãos-novos, aventurando-se pelo interior do país, chegaram até às Minas Gerais.

As primeiras cidades mineiras a receberem judeus foram: Ouro Preto, Mariana, Congonhas do Campo, São João Dei Rey, Sabará, Diamantina, Paracatu e Araxá, ligadas às atividades mineradoras de ouro e de pedras preciosas, nos séculos XVI e XVII. Porém muitos perderam suas tradições judaicas, tanto religiosas quanto culturais, para viver pacificamente e sem problemas entre os cristãos.

1. A confirmação de uma comunidade judaica: o caso de Belo Horizonte

A comunidade judaica de Belo Horizonte é quase tão remota quanto a própria cidade. A imigração sistemática ocorreu a partir do momento em que a nova capital mineira foi inaugurada, em 12 de outubro de 1897. Porém sabe-se que a história da imigração judaica, na capital do Estado de Minas Gerais, iniciara-se antes mesmo de sua inauguração, porque esses imigrantes ali se estabeleceram desde a fase de planejamento da cidade, participando ativamente de sua administração.

Segundo PÓVOA (2001), os primeiros imigrantes judeus que se instalaram na recém-criada capital de Belo Horizonte, em busca de melhores oportunidades para suas vidas, eram conhecidos como *sefarditas* (judeus procedentes da Europa Mediterrânea, norte da África e Europa Central – Romênia, Hungria, Bulgária e Turquia Europeia), expressavam-se por intermédio do *ladino,* o dialeto judeu-espanhol, o que lhes facilitou o processo de adaptação e comunicação em Belo Horizonte. Além dessa perspectiva econômica, o fator climático da cidade também foi importante

para a imigração. Havia, igualmente, alguns *ashkenazes* (judeus originários da Europa Setentrional e Centro-Ocidental), encontrados em algumas famílias russas, ucranianas, bessarábias (romenas e moldavas) e polonesas.

Belo Horizonte ganhou novas lojas, ampliou o comércio e firmou-se como capital do Estado de Minas Gerais. Surgiram indústrias de móveis, roupas, sapatos, alimentos, casas de câmbio, seguradoras e finanças. Nenhum judeu chegou rico, apenas eram trabalhadores que, à medida que se faziam necessárias, criaram instituições.

Os judeus "mineiros" priorizaram a formação de uma instituição econômica para empréstimos, uma cooperativa de pequenos créditos, que tinha como objeto melhorar e estimular a capacidade produtiva da comunidade. A *Lar un Spar Casse* (Caixa Econômica de Empréstimos), fundada em 27 de setembro de 1932, de acordo com a Lei número 1637 de 5 de janeiro de 1907, possuía capital variável e ilimitado. Foi dessa forma que essa sociedade financeira auxiliou aqueles que pretendiam estabelecer-se por conta própria, proporcionando a reestruturação da vida dos imigrantes comerciantes ou ambulantes da comunidade judaica de Belo Horizonte.

Essa cooperativa, que, na verdade, era um pequeno banco, foi permitida pelo governo federal e estadual apenas para empréstimos. Assim, o governo não teria responsabilidade sobre os financiamentos para os imigrantes judeus que chegavam a Minas Gerais. Os imigrantes não judeus, como os árabes, libaneses e sírios, tinham acesso à tal cooperativa financeira, pelo menos teoricamente, pois era uma das exigências dos governos federal e estadual para que não existisse algo que separasse os judeus de *goym,* ou seja, os que não são judeus.

Esses judeus estabelecidos na capital mineira estavam igualmente resolvidos a formar, de maneira mais regular, um grupo com número suficiente de correligionários nos dias de culto e nas ocasiões festivas, além de fornecer uma estrutura articulada e um plano básico, de direcionar o perfil da comunidade judaica de Minas Gerais em constituição. Havia a necessidade de confirmar e afirmar-se como comunidade – *Ishuv.*

2. Os padrões e as tradições judaicas fora do *Ishuv* (comunidade)

É difícil, talvez mesmo impossível, ser um judeu "completo" vivendo fora do *Ishuv* ou da comunidade. Isto se deve não apenas à constante ameaça da assimilação e de esquecimento das próprias tradições, mas também à impossibilidade do cumprimento dos deveres comunitários do indivíduo judeu. Com a imigração para Minas Gerais, muito desses imigrantes e seus descendentes passaram a ter uma vida urbana, absorvendo tecnologia e modernidade que favoreceram a sua aproximação física e cultural em relação a indivíduos e grupos de origens diferentes. Verificou-se uma assimilação no seio da comunidade judaica, que possibilitou a rápida integração dos judeus à sociedade adotiva.

Desta situação ambivalente, todavia, decorria uma série de problemas para os jovens componentes da segunda e terceira gerações, que, sendo membros por formação, espírito e aspirações da classe emergente na sociedade urbano-industrial, não visavam apenas a uma relação simbólica com seu ambiente sociocultural mais amplo. Ao contrário, empenhados num processo intenso de mobilidade e ascensão social, fortemente estimulados pela industrialização e consequente desenvolvimento, a partir do início da década de 1950, esforçavam-se por adquirir técnicas que lhes permitissem executar os papéis exigidos pela sociedade adotiva (o idioma, conhecimentos profissionais e científicos, por exemplo) e, orientando suas atividades por intermédio de novos canais de comunicação no sentido de uma participação crescente no desenvolvimento econômico do país, introduziram esses novos elementos na configuração cultural tradicional, o que provocou mudanças internas progressivas na estrutura "grupal" e nos valores de seus membros.

Até que ponto a absorção de novos e estranhos elementos culturais ameaçou a coesão e a unidade da estrutura social? Como refletem as tensões e conflitos decorrentes de uma situação ambivalente na conduta dos jovens? Quais as perspectivas da evolução social futura?

Em consequência das mudanças ocorridas, num período de tempo inferior a duas gerações na comunidade judaica de Minas Gerais, e da integração da quase totalidade dos filhos e netos de imigrantes judeus na

classe média, surgiram situações de perplexidade e de ambivalência, que se fazem sentir especialmente entre os jovens israelitas.

Há pelo menos três hipóteses que podem ser levantadas, baseando-se nos estudos e conceitos de RATTNER (1977), numa tentativa de interpretar o fenômeno de ambivalência na vida judaica, relacionando-o com processos e condições específicos que ocorrem na sociedade.

Segundo PÓVOA, a primeira hipótese refere-se às tensões e conflitos que surgem, quase inevitavelmente, no decorrer do processo de absorção e integração social e cultural dos judeus. A resistência dos setores mais tradicionais da sociedade ou das elites às inovações e mudanças trazidas pelos judeus/imigrantes, aliada à existência de padrões de discriminação "grupal", mesmo não institucionalizados, provoca, sobretudo no terreno da competição econômica, situações antagônicas carregadas de preconceitos e incompreensão cultural. Nessas condições, entendemos que se torna difícil, especificamente na primeira fase ou geração de contatos intergrupais, o preenchimento do requisito indispensável para ocorrer a integração dos judeus na sociedade adotiva, ou seja, a completa dispersão como grupo étnico-cultural distinto das esferas sociais. Os judeus, que penetraram nessa ordem social estagnada, quer queiram quer não, introduziram uma série de inovações no setor econômico e, logo mais, nas outras facetas da vida social e cultural. Por exercerem funções que, inexistentes antes, contribuíam sensivelmente para a diversificação e a expansão das atividades econômicas, os judeus são facilmente identificados como a causa das mudanças e, frequentemente, responsabilizados por seus feitos, sobretudo se negativos, na estrutura social. Os judeus sofrem com o preconceito genérico contra a sua doutrina religiosa que, infelizmente, nem sempre é atualizada com a nova e salutar orientação para a vida ecumênica da igreja.

A segunda hipótese é formulada no sentido de que a longa e histórica experiência dos judeus em matéria de discriminação e perseguições seria a determinante de profundos sentimentos de desconfiança e insegurança para com o mundo e a sociedade dos gentios. Dessas perseguições, a mais recente e cruel, o holocausto, ainda está profundamente gravada na mente de todos, velhos e jovens, e suas reminiscências vêm sendo despertadas constantemente pela ameaça que paira sobre a comunidade judaica em Israel. Essa consciência coletiva estaria, pois, subjacente em todos os atos e pensa- mentos da maioria dos judeus da geração atual, pronta para emergir

à superfície tão cedo venha a ocorrer o menor incidente ou manifestação anti-judaica, tais como pichamento de sinagogas, profanação de cemitérios ou a publicação de artigos ou livros antissemitas, que atuam como tônico da coesão "grupal" e reforçam os preconceitos do *"in group"* , relativos aos membros da sociedade ampla.

A terceira hipótese, finalmente, tenta relacionar as tendências contraditórias e ambivalentes na comunidade judaica com os próprios problemas e contradições do processo de desenvolvimento, cujo modelo padrão seria a sociedade norte-americana, de configuração cultural pluralista, e na qual os diferentes grupos étnico-culturais poderiam desempenhar papéis universalistas na estrutura institucional da sociedade adotiva, sem deixar de participar, com seus papéis adstritos, do seu grupo particularista. O êxito de tal processo de assimilação dependeria, todavia, do grau de compatibilidade dos padrões sociais e culturais dos imigrantes com os da sociedade adotiva, bem como da capacidade, por parte dos integrantes do grupo particular, de renunciar, pelo menos em parte aos seus padrões originais, inassimiláveis naquela sociedade. Diante das conhecidas dificuldades da afluente sociedade norte-americana em integrar seus grupos étnicos minoritários, é lícito indagar até que ponto as resistências à mudança e ao desenvolvimento brasileiro, estreitando sobremaneira o campo social e as oportunidades de ascensão e progresso das massas, não seriam responsáveis pelo retraimento e a consequente renovação na vida social e cultural dos judeus, e pela persistência de determinados traços tradicionais em sua vida comunitária.

Para PÓVOA (2001), antes da descrição e análise dos diferentes padrões de comportamento tradicionais religiosos dos judeus de Minas Gerais, e a intensidade e amplitude de sua observância, é mister, mesmo que sumariamente, analisar a cultura judaica e a sua relação com a religião e a vida sócio-econômica dos judeus no período anterior a sua vinda para o continente americano.

Uma das características mais específicas da cultura judaica tradicional é o fato de ter sido o apanágio de um povo que vivia organizado em comunidades, em sociedades amplas, que não constituíam nações no sentido moderno e contemporâneo da palavra.

A cultura judaica, florescente e vigorosa, num ambiente pouco diferenciado, social e politicamente, dos velhos impérios multinacionais de antes da Primeira Guerra Mundial, reunia todos os traços distintos, desde a vida no lar, o trabalho, o lazer, festas, crenças, superstições, ritos e práticas religiosas, até as relações com seus vizinhos e com as autoridades, bem como a estrutura interna de autoridade e poder, todos baseados num conjunto de valores sociais específicos.

Esse conjunto coeso e integrado, denominado outrora de cultura judaica, não existe mais, a não ser nas memórias e saudades de uns, ou no comportamento parcial e modificado de uma pequena minoria de sobreviventes, os quais, espalhados em todos os continentes, criam e educam seus filhos, de acordo com os novos padrões, a serem americanos, israelitas ou brasileiros.

Transplantados para novas terras e sociedades, abertas e democráticas, até que ponto poderia haver a continuidade da cultura tradicional e, portanto, semelhança e identidade entre as diferentes comunidades judaicas? Como afetaria a frequência da escola secularizada, a mudança dos hábitos de alimentação, de vestir-se, de trabalho e de lazer, a participação nas ideias e nas atividades da sociedade ampla em geral?

Segundo KRAUZ (1994), são admitidas as seguintes premissas de teoria funcionalista:

– Existe inter-relação entre as partes ou elementos de um conjunto ou sistema;

– Existe inter-relação entre esses elementos humanos e determinados estados ou condições do sistema;

– Os padrões culturais constituem uma classe de fenômenos que contribuem para a manutenção de equilíbrio e do funcionamento do sistema social.

Cumpre indagar até que ponto a introdução de novos elementos no contexto cultural tende a mudar as relações, e a afetar, portanto, todo o conjunto ou sistema.

As alterações introduzidas na vida do indivíduo e de grupos judeus, isto é, o aprendizado de uma nova língua, de novas técnicas de trabalho, de

novas formas de relacionamento social, afetam a identidade do indivíduo, tornando-a ambivalente, à medida que passa a viver e a falar como membro de uma cultura distinta, num grupo social mais amplo, ligado, todavia, por traços históricos e sentimentos à tradição e identidade de seu *"in-group"*.

Segundo HALL (2001), o fenômeno da persistência dos padrões culturais dificilmente se presta à análise e à interpretação por meio de frequência estatística. Trata-se de aspectos qualitativos da vida social dos judeus e sua comunidade, para cuja compreensão importa conhecer as forças motivadoras e suas tendências, servindo os números apenas como índices estatísticos, em determinado momento e situação. No entanto, podem-se analisar alguns dados referentes à observância de padrões religiosos tradicionais, considerados por muitos como fator decisivo da sobrevivência judaica, através dos séculos.

O abandono de algumas das tradições mais simbólicas do judaísmo talvez seja explicado pelo fato dos judeus adentrarem em um novo ambiente social. Por outro lado, a vida moderna, presenciada quantitativamente, facilita a penetração na cultura do estado adotivo, Minas Gerais, em nosso caso, fazendo-o com novas perspectivas econômicas e sociais, inovando os conceitos e estereótipos da sociedade em relação ao imigrante em geral e, especificamente, aos judeus.

A condição particular de simbiose estabelecida entre os judeus e a sociedade adotiva brasileira sofreu mudança radical, em virtude principalmente de dois fatores que RATTNER (1977) descreveu como:

– O próprio dinamismo da sociedade brasileira, que se acelera tremendamente a partir de 1940; a industrialização e a urbanização provocam profundas transformações em suas estruturas econômicas e sociais; nestes processos, os setores mais fechados da sociedade e os particularistas, cuja sobrevivência permitiu também aos judeus manterem-se coesos e segregados como grupo cultural, cederam terreno paulatinamente à emergente sociedade de massas, cujas aspirações educacionais e políticas pressionam por mudanças, não somente de estrutura, mas também de padrões de comportamento e de tipos de solidariedade social.

– A entrada em cena da segunda e terceira gerações aqui nascidas ou educadas, desejosas de atender, por força das circunstâncias da vida, econômica e social, às solicitações da sociedade adotiva.

Pode-se dizer que a primeira geração de imigrantes judeus no Brasil desejava salvaguardar as velhas tradições e manter a estrutura comunitária transplantada, com pouca disposição para mudanças e posterior integração na sociedade adotiva. O crescimento dos filhos, a aprendizagem do idioma português, a frequência em instalações escolares brasileiras, as amizades, o dia a dia atuaram no sentido de mudança cultural, encontrando certa ressonância, em virtude da predisposição existente em qualquer grupo imigrante de aceitar as manifestações de solidariedade por parte dos integrantes da sociedade mais ampla. Simultaneamente, os filhos dos judeus imigrantes da segunda, terceira e quarta gerações no país aspiram, por meio das oportunidades educacionais oferecidas pela sociedade industrial emergente, a carreiras e profissões liberais e técnicas, oferecidas em escala crescente pelo desenvolvimento econômico na cidade de Uberlândia, por exemplo.

Segundo PÓVOA (2001), os contatos estabelecidos mediante os estudos em universidades ou o exercício de atividades comuns com os membros da classe alta mineira, especificamente belorizontina, facilitaram e intensificaram o processo de aculturação, antes obstado por uma sociedade agrária estática e retrógrada, profundamente imbuída de prevenções e preconceitos contra inovações e, naturalmente, contra o inovador, no caso, o imigrante judeu.

A facilidade de contato com a sociedade e com a cultura "mineira", permeando todas as relações sociais, provocou uma mudança lenta, mas segura, nos padrões tradicionais da vida judaica, alterando seu conteúdo cultural e as formas de sua expressão. Registra-se que, no *"Shtetl"*, a religião e as instituições religiosas formavam uma parte fundamental e imprescindível da vida. A sociedade urbano-industrial praticamente dissolveu esses grupos primários, fazendo com que as instituições se transformassem gradualmente em associações grandes, impessoais, reunindo centenas e, às vezes, milhares de associados correligionários, porém, desconhecidos entre si.

Em 1955, TYHURST descreveu na obra *"Psychosomatic and Allied Disorders: in Fligth and Resettlement"* (cf. RATTNER; 1977: 93), que o imigrante judeu poderia ser explicado com base em alguns itens que correspondem à sua personalidade e aos seus valores fundamentais. Normalmente, o imigrante em fase de transição, de uma sociedade para outra, sofre um rebaixamento no seu *status* socioeconômico, pelos seguintes motivos:

– Pouca familiaridade com a língua e os costumes da região adotada;

– Conhecimentos e habilidades profissionais que serviam a contento no país de origem não são mais adequados às condições da sociedade adotiva;

– Dificuldade em encontrar emprego devido à falta de habilitação ou limite de idade;

– Dificuldade em encontrar moradia de acordo com as expectativas do judeu imigrante e de seu grupo de referência na sociedade adotiva;

– Problemas de saúde e de alimentação devido às mudanças de clima e de cultura.

Cremos que os judeus no Brasil, em Minas Gerais ou nas cidades em que residem, vivem duas culturas, dois extremos: a identificação total com seu próprio grupo minoritário, de um lado, e a assimilação completa no grupo majoritário, por outro. O indivíduo judeu tenta ajustar duas culturas e realizar algo que não o deixe profundamente rejeitado e com sentimento de culpa, por não estar, talvez, cumprindo com suas obrigações como judeu como uma comunidade judaica requer.

KRAUZ (1994) coloca quatro para alternativas para a superação do sentimento de insegurança decorrente de seu isolamento:

1. Há os que realmente rejeitam o mundo gentio e decidem viver no seu próprio grupo, criando um gueto.

2. Outros vivem no outro pólo da atitude precedente; ansiosos por resolverem seus problemas e conflitos de ajustamento, rejeitam de uma vez todo o passado e, com ele, o mundo judaico, convertendo-se à religião da sociedade adotiva.

3. Alguns resolvem o problema assumindo-se de forma liberal, porém, respeitando o espaço que ocupam.

4. Para alguns judeus, a melhor saída é o equilíbrio entre as duas culturas e a autorrealização pessoal e profissional.

O problema de ajustamento e integração na sociedade adotiva tornou-se muito mais complexo e difícil para os judeus após a derrubada, real ou simbólica, dos muros do gueto. Enquanto sua vida estava adstrita ao gueto, o judeu, conhecendo as barreiras intransponíveis que o separavam do mundo exterior, não tentava, e tampouco desejava, a integração na vida dos gentios. Posteriormente, abriram-se os caminhos à ascensão social dos judeus na sociedade adotiva, através da competição e da acomodação.

É à luz dessas considerações que tentamos analisar e interpretar a evolução da vida judaica, o reflexo das diferenças e das diferentes opções às formas da aculturação e acomodação, frequentemente ambivalentes e contraditórias, encontradas na comunidade judaica de Belo Horizonte e nos judeus do Triângulo Mineiro, especificamente, em Uberlândia.

3. Identidade e ambivalência dos judeus mineiros

PÓVOA (2001) cita que em consequência das mudanças ocorridas num período de tempo inferior a duas gerações judaicas de Minas Gerais, e em virtude da rápida ascensão social e integração da quase totalidade dos filhos e netos de imigrantes na classe média, surgiram situações de perplexidade, que se fazem sentir especialmente entre a juventude. Os judeus, geralmente, são desnorteados e têm dúvidas quanto à lealdade que devem à família e às normas da cultura milenar judaica, nem sempre compatíveis com suas aspirações a uma posição de destaque e de prestígio na sociedade adotiva.

As novas gerações de judeus mineiros, aqui nascidos e educados, estão perfeitamente adaptadas e integradas à sociedade ambiente, não sendo possível distingui-los de seus pares não judeus por seus modos de vestir, falar, agir ou comportar-se nas diferentes situações sociais. Em consequência, surge crescentemente a indagação entre os próprios judeus, sobre a identidade judaica, ou seja, *"o que é um judeu?"*.

Neste trabalho, propomo-nos a responder a pergunta *"quem é judeu?"* com uma definição das mais amplas *"aquele que assim se considere"* e, portanto, que aja e se comporte como tal, a partir dessa auto-definição.

Isso não responde, todavia, à primeira indagação sobre as características comuns, pelas quais os membros do grupo judeu se sentem solidários e, paradoxalmente, mutuamente relacionados. Ressalta-se a dificuldade em encontrar o denominador comum para um grupo que representa tantas variações em seu comportamento religioso, em sua estratificação sócio-econômica, em sua bagagem cultural e em sua orientação ideológico-política.

Assim, aos que se consideram judeus, membros de um grupo religioso, aos que enfatizam a ideia nacional de um povo, aos que gostariam de perpetuar a cultura judaica, em seu conteúdo predominante ético, e aos que aceleram a ideia do povo eleito ou da comunidade de destino, devem ser acrescentado os que PÓVOA (2001), denomina de *Judeus de Bolso e Judeus Gastronômicos,* ou seja, os que contribuem para as diferentes finalidades filantrópicas e comunitárias ou, ainda, alimentam-se com especiarias típicas e sentem-se em perfeita harmonia com sua consciência de judeus. Ademais, conforme acrescenta o mesmo autor, existem muitos judeus que, embora se identifiquem como tais, não se preocupam em absoluto com qualquer procedimento judaico.

Outra abordagem na discussão do conceito de identificação "grupal" é o de *marginalidade,* empregado por SARTRE (1966), concebido como *homem marginal,* ou seja, o indivíduo vive e interage em duas sociedades, existindo incompatibilidades que tornam seu ajustamento difícil e problemático, sabendo que não se sente plenamente em casa ou pertencendo a qualquer um dos dois grupos. As causas desta situação precária podem residir no fracasso dos esforços no sentido de ser aceito pela sociedade ambiente, que, por sua vez, constrói barreira à assimilação cultural desse indivíduo.

Como, então, identificar os judeus mineiros, particularmente, em Uberlândia?

Como se explica, então, o incontestável fato de que – embora numa sociedade aberta, em que se processam constantemente o caldeamento e a

integração de imigrantes e de seus descendentes, sejam eles portugueses, espanhóis, sírios ou italianos – os judeus prefiram e consigam manter-se mais coesos e insistam em sua identidade distinta, em vez de se confundirem entre a população em geral? Em segundo lugar, não se identificando mais plenamente por meio das práticas das leis religiosas e, muito menos ainda, pelo alinhamento a determinadas ideias ou ideologias nacionalistas, como se apresenta de fato a identificação do indivíduo judeu com seus pares e com seu grupo?

Para CLAVAL (1999) a dificuldade essencial, que encontramos ao analisar as diferentes formas de identificação, reside na falta de estudos e dados empíricos que acompanhem a própria evolução social e cultural da comunidade. O número relativamente reduzido de estudos realizados entre judeus brasileiros é significativo, tendo em vista a proporção dos estudiosos e professores universitários de descendência judaica que atuam nas ciências sociais e a importância do tema na sociedade pluralista e etnicamente heterogênea, tal como são, a extrema sensibilidade do grupo, que receia a revelação da vida judaica aos não judeus, em consequência, de estudos e pesquisas, especialmente numa sociedade na qual o *"ethos"* geral é de aculturação e integração.

A continuação dos esforços iniciados recentemente, todavia, afigura-se como indispensável para um melhor conhecimento dos processos psicossociais no seio desse grupo minoritário, bem como para a orientação e fundamentação científica dos diferentes programas educacionais e culturais na própria comunidade, que visam fortalecer e expandir a identidade e a solidariedade dos judeus com a sua comunidade, assim como o cumprimento dos deveres como judeus ao *Ishuv.*

4. Os judeus em Uberlândia: depoimentos

Segundo SOARES (1995), a região do Triângulo Mineiro possui uma formação histórica específica, possuindo identidade social, cultural e econômica, que se materializou regionalista, isolando-se, portanto, do resto do Estado de Minas Gerais.

O Triângulo Mineiro passou por algumas tentativas de separação político-econômica do Estado de Minas Gerais, porém, todas sem sucesso. Tais tentativas de busca da própria identidade e do caráter do "triangulino"

sempre procuraram investimentos do governo do Estado de Minas Gerais na região “mesopotâmica”, uma das áreas com maior desenvolvimento técnico-científico, financeiro, agroindustrial, populacional e urbano de Minas Gerais.

A forma singular da região do Triângulo ganha destaque no mapa do Estado de Minas Gerais, e mesmo no do Brasil, pois apresenta uma riqueza hídrica, tanto superficial quanto subterrânea, situando-se estrategicamente na porção “central do Brasil”, posição geográfica que se tornou um caminho para o interior do país.

A ocupação desta região a oeste do estado remonta ao século XVII, quando fazia parte do caminho de mineradores, garimpeiros e tropeiros. Porém a sua real ocupação ocorreu no final do século XVIII, quando os bandeirantes paulistas cruzaram essas terras rumo à Província de Goiás, em busca de riquezas minerais.

Com o passar dos anos e com as contínuas explorações, as riquezas diminuíram, dificultando as atividades mineradoras e forçando o retorno de muitos para suas terras de origem, então, em busca de novos garimpos. Mais tarde, em terras que foram vendidas ou abandonadas, fundaram-se vilas que, na atualidade, constituem cidades importantes, tais como Patrocínio, Araxá e Araguari.

No início do século XIX, surgiram novas concessões de terras, o que originou novas vilas, entre elas, Uberlândia e Uberaba, que posteriormente se transformaram em cidades-pólo do Triângulo Mineiro.

Uberaba despontou como o principal núcleo urbano da região (1827/59), sendo que, em 1889, a cidade recebeu a Companhia Mogiana de Estrada de Ferro, que foi complementada até Uberlândia e Araguari, no final do século XIX, permitindo, assim, que essas cidades vendessem seus produtos diretamente para o Estado e para a cidade de São Paulo. Para SOARES (1995), é nesse momento que a região se inseriu na economia estadual e nacional. Suas articulações com São Paulo foram consolidadas e ampliadas pela citada estrada ferroviária. Essa ligação permitiu aos mascates portugueses, espanhóis, italianos, árabes e judeus (romenos, húngaros, bessarábios, etc) começarem a viajar pelo interior dos Estados de São Paulo e de Minas Gerais (neste, até Araguari). Muitos saíam da capital paulista distribuindo produtos e vendendo-os na base da confiança e da

famosa “caderneta de vender fiado”, no interior desses Estados, nas várias estações ferroviárias. No retorno à cidade de São Paulo, recolhiam o dinheiro e as mercadorias que não haviam sido vendidas, acertando, assim, as vendas registradas nas “cadernetas”.

As cidades mais estruturadas do Triângulo Mineiro eram Uberaba e Araguari, que rapidamente se beneficiavam com a Mogiana: a primeira poderia escoar a produção pecuária pelo interior de São Paulo até o porto de Santos; a segunda, por sua vez, influenciava a comercialização agrícola com o Estado de Goiás, forçando-o a utilizar a ferrovia como a única medida segura de transporte rápido e eficaz na região e a única maneira prática de se chegar aos grandes centros consumidores do Sudeste brasileiro.

Foi nesse contexto que o Triângulo Mineiro começou a destacar-se como pólo fornecedor de cereais e de outras atividades agropecuárias.

Três cidades do Triângulo Mineiro beneficiaram-se com a ordem econômica em vigor até o final dos anos 1930: Araguari, Uberaba e Uberlândia.

Araguari tornou-se um entreposto de cereais, mas não só, pois diversificou-se economicamente exportando cereais e produtos lácteos, beneficiando grãos e industrializando-se; com isso, manteve o domínio sobre o Sudeste Goiano durante anos.

Segundo SOARES (1995), Uberlândia, atualmente, apresenta-se como o mais importante atacadista do país e da América Latina. Incorporou-se como uma cidade distribuidora de alimentos e outros gêneros comerciais no início dos anos 1970. Pode-se afirmar que a construção de Brasília, a Capital Federal, nos anos 50, facilitou o desenvolvimento das empresas responsáveis pela distribuição e circulação de mercadorias. As mudanças, entre os anos de 1940 e 1980, registraram elevadas taxas de desenvolvimento industrial, econômico, assim como alterações no comportamento e na composição demográfica e social de Uberlândia, que passou a destacar-se como um dos maiores pólos técnico-científico da região do Triângulo Mineiro e do Estado de Minas Gerais.

Diante da emergência e desenvolvimento de Araguari e Uberlândia, Uberaba perdeu a hegemonia comercial de outrora, passando a despontar

como um importante centro de produção e comercialização da raça bovina zebu. Desenvolveu-se também no setor da indústria alimentícia e de laticínios, como queijos e doces, ampliando o mercado de vestuário voltado para o consumo agrário, como chapéus, botas e roupas em couro.

Portanto, os judeus chegaram a Uberlândia na década de 1950, vindos de cidades como Cuiabá (MT), Ribeirão Preto e Franca (SP), e mesmo do Estado do Rio de Janeiro; migraram motivados pelas oportunidades oferecidas pela cidade e pela região. Tratando-se de uma área recém-desbravada economicamente, tinha muito a oferecer quanto a empregos, ou seja, precisava de ajuda para construir novas ideias melhorando os serviços gerais e edificando uma nova infra-estrutura.

Em pesquisa de campo, segundo PÓVOA (2001), a presença dos judeus em Uberlândia remonta ao final do século XIX, quando “caixeiros viajantes” passaram pela cidade comercializando produtos importados, através da estrada férrea da Mogiana. Esses judeus deixaram registrados seus nomes em livros de hotéis e da Loja Maçônica Luz e Caridade. Segundo o referido pesquisador, os judeus não se identificavam como “judeus”, mas como imigrantes, mascates, maçons, gringos e aventureiros, que buscavam no Brasil a sorte perdida na terra natal, assim como uma melhor qualidade de vida, para que, um dia, pudessem retornar a sua terra de origem.

Uberlândia abrigou alguns judeus, que diferentemente de outros locais que abrigavam famílias ou comunidades imigrantes, aqui se instalaram, casaram-se e constituíram famílias. Os casamentos mistos tornaram-se comuns. Mas o que levou esses judeus a habitarem uma região tão distante dos centros comunitários judaicos?

Conforme vimos anteriormente, os judeus tiveram que assimilar da sociedade adotiva costumes à sua tradição, para que pudessem, de certa forma, viver “normalmente”, sem choques culturais.

4.1 Dra. Laura Helman e seu filho Caio de Freitas Azevedo

Na entrevista de Caio de Freitas Azevedo (quarta geração), filho da Dra. Laura Helman, com idade de quinze anos, é perceptível que o moço tem pouca relação com o judaísmo, assimilando pouco da cultura judaica,

apesar de ser filho de ventre judeu. Em primeiro lugar, o rapaz é fruto de um casamento misto; segundo, foi criado longe da comunidade, tendo contato apenas nas festividades familiares; terceiro, o contato com pessoas judaicas é ínfimo; quarto assimilou a cultura mineira tradicional. De acordo com a sua mãe, a Dra. Laura Helman, Caio não leva o nome Helman porque ela não dava muita importância, na época de seu nascimento, para o judaísmo e porque o pai se opôs. Caio não *é* circuncidado, pois o pai também não o queria, também não fez o *Bar Mitsvá* e não tem interesse em fazer. A Dra. Laura Helman, como médica cirurgiã pediatra, opina que o *Brith Milá* é uma *“agressão”* ao recém nascido, podendo deixar marcas, já que *“a cirurgia só deve ocorrer quando medicamente necessitar de uma cirurgia de fimose[...](que) é a forma correta e mais sem perigo de evitar infecção, sendo assim, torna-se mais higiênico e seguro para o bebê”*. Quebra-se, pois, a tradição da circuncisão realizada na sinagoga. Porém, deixa bem claro: *“Se ele quiser o judaísmo não há problema, pois algo escolhido é muito melhor”*. A princípio a família da Dra. Laura Helman reagiu um pouco negativamente quanto a sua decisão de casar-se com um *goy* e, depois por não ter circuncidado o filho, mas, por fim, acabou aceitando tais fatos. Laura Helman chegou a Uberlândia em 1985, após dois anos de casada com seu ex-marido *goy,* que é de Uberlândia e que, igualmente, é médico (cirurgião vascular) e o pai de Caio. Antes, moravam na cidade do Rio de Janeiro, mudando-se porque o sogro da Dra. Laura Helman dividiu a fazenda entre os filhos; seu marido, que fizera um acordo com os irmãos, que tomavam conta de suas terras, constatou que não estava dando certo e, então, resolveu prestar um concurso para trabalhar como médico residente no Hospital das Clínicas da UFU, assim retornaram a Uberlândia. Como ambos são médicos, tentaram e conseguiram ministrar aulas na faculdade de Medicina da UFU, como também trabalhar em hospitais particulares no final dos anos 80. Com a separação do casal, depois de oito anos de casamento, Caio ficou com a mãe, continuando os dois a morar em Uberlândia.

Caio diz que o fato de a mãe ser judia não faz a menor diferença, e acrescenta que seu pai é ateu. Ele não se envolve nem mesmo nas questões judaicas, apenas participa *“numa boa”* de eventos judaicos, quando convidado pela comunidade frequentada pelos seus parentes, em visita à casa dos avós, no Rio de Janeiro. Não tem vontade de seguir o ritual, que

acha muito *"complicado"*, mas acompanha, sempre que pode, os tios, tias e amigos israelitas da família no Rio, em data especial. A herança acaba aí.

Laura Helman diz:

> Ser judeu é muito difícil em um país tão vasto (...) compreendi que o judaísmo a gente não escolhe, né? É algo muito forte, por mais que você é judeu já ficam [...]já advertem, desde a absoluta provação de achar que é um povo inteligente, próspero, até reações de racismo e de negativismo.

Laura afirma, ainda, que já sofreu com preconceitos antissemitas, e que muitos ignoram o que é *"ser judeu"*. Quando diz que é judia muitos perguntam se ela é brasileira, não entendem que *"ser judeu"* é religião, e já perguntaram se ela usa véu cobrindo o rosto e a cabeça, confundindo-a com uma muçulmana, e dizendo que *"os judeus que mataram Jesus, etc."*. Tudo isso Laura Helman considera que é pura ignorância, falta de conhecimento e cultura geral.

Perguntamos à Laura se ela teria vontade de entrar em contato com outros judeus de Uberlândia. Sua resposta foi:

> Depende, depende, antes de manter o contato com as pessoas, têm que ser boas pessoas e não necessariamente tem que ser judeu, para mim não é isto que conta, ser judeu ou não! Não adianta ser um judeu chato, pedante, arrogante, mas se for uma pessoa agradável, claro. A coisa não é ser judeu ou não! É a pessoa é que vale, né?

Sobre as datas comemorativas do judaísmo, afirmou que não deixa de trabalhar para cumprir certos dias, e diz que não faz jejum há muitos anos. Quando voltou de Israel, estava mais envolvida com o judaísmo, mas, com a mudança para Uberlândia, essa relação esfriou. Também não segue nenhum preceito em casa, mesmo na casa de seus pais (no Rio de Janeiro) comemoram-se apenas datas essencialmente importantes.

4.2 Professora Geni Doubles

Na entrevista com a Professora Geni Doubles, podemos sentir que as dificuldades em se aceitar um judeu na sociedade não estão apenas na comunidade gentia, mas também na comunidade judaica. Afinal, haveria um racismo interno por parte dos israelitas? A professora Geni Doubles

principiou seu depoimento revelando a origem de seus pais, que eram da Europa Centro Oriental, de países diferentes. A chegada de seus pais deu-se via porto de Santos, de onde seus pais foram diretamente para o Mato Grosso, Cuiabá, onde tinha irmãos. Trouxe pouco dinheiro, pois o seu avô, na Romênia, era fruticultor e, produzindo para exportação, morava em uma chácara na zona rural da cidade de *Siclesvitch,* não possuindo avantajados recursos financeiros.

Seu pai trouxe consigo da Europa algumas mercadorias (meias, gravatas, camisas, cintos etc), que foram sendo vendidas no interior do país. As viagens eram transitadas em veículos do tipo jardineiras, porque, no Mato Grosso, naquela época, não existiam ferrovias. Rapidamente, as atividades comerciais apresentaram um bom resultado, e seu pai passou a ser caixeiro-viajante.

Com o trabalho, logo o pai da professora Geni Doubles desenvolveu e aperfeiçoou o domínio da língua portuguesa.

Passados seis anos, quando estava com a vida mais organizada, migrou para São Paulo, continuou a trabalhar como autônomo, comercializando vinhos, nozes, castanhas e iguarias finas vindas de países europeus. Nessa época, conheceu a futura esposa, que viria a ser a mãe da Geni, filha de um tipógrafo, que tinha outros quatro filhos, e acabaram por se casar em 1931. Desse casamento, nasceu, em 1932, uma única filha, Geni Doubles.

A família morou em São Paulo até 1938. Em 1935, o avô materno de Geni faleceu. Um dos seus tios veio para Uberlândia no ano seguinte, pois o seu ramo era vidraçaria e materiais de construção. Vendo que os negócios estavam bons, seu tio se animou e convidou o pai da professora para vir também para Uberlândia, uma vez que, com a morte do avô, a papelaria e a tipografia foram vendidas. Viveram um ano na cidade de Araguari, e, no final de 1939, mudaram-se para Uberlândia. Por que mudar de cidade? Porque seu pai não se adaptou muito bem ao ramo da construção civil e, em Uberlândia, teve a oportunidade de montar um bar e restaurante no Uberlândia Clube, que funcionava em uma das esquinas da Praça Tubal Vilela, onde hoje é um estacionamento. Na verdade, seu pai arrendara o restaurante e o bar do Uberlândia Clube, que era um clube de elite. Essa elite contava com judeus residentes na cidade que, com o passar dos anos e

o crescimento dos filhos mudaram-se para São Paulo para que os jovens se casassem com judeus. Posterior- mente, o estabelecimento de seu pai transformou-se no *Ponto Chic Bar e Restaurante.*

Durante certo período, a professora Geni foi estudar em São Paulo. Nessa fase de sua vida, ela diz que muitos dos parentes eram contra seu namoro com um *goy,* que conhecera em Uberlândia. A crise teve início com a família da mãe, que fez total oposição; a família do pai não se opôs, mas também não fez força para que se realizassem as núpcias. Seu pai não era muito ligado à comunidade, participando dos eventos e preceitos judaicos apenas quando a mãe de Geni era viva e frequentava a sinagoga e lugares judaicos, em São Paulo. A permanência de seu pai no interior do país contribuiu para esse afastamento, da comunidade israelita.

Para que a filha não terminasse por adentrar profissionalmente no ramo comercial, o pai a enviou para São Paulo para fazer um curso superior e tratar de ser uma profissional liberal, mas também com a tática intenção de que conhecesse alguém da comunidade judaica para que se casasse dentro dos preceitos judaicos. Ela diz que "Não ficou uma coisa muito objetiva, na época, mas ficou praticamente estabelecida". O pai julgava que, com sua permanência em São Paulo, ela estaria preparando-se para reviver as origens e estabelecer vínculos com novas pessoas e com a comunidade em geral, resgatando os preceitos e a observância judaicos. Ela afirma que não teve ambiente para isto no Triângulo Mineiro: *"em Uberlândia não tinha nenhuma comunidade e parece que nem vai ter"*.

Depois de muita pressão dos parentes para que observasse os preceitos judaicos, ela adoeceu e retornou a Uberlândia por vontade de seu pai. Finalmente, casou-se em janeiro de 1954 com o Sr. Carlos Corrêa, um *goy* estudante de medicina, natural de São Carlos – SP. Uma vez casados, mudaram-se para Bauru – SP, onde tiveram três filhos; nenhum deles segue os preceitos judaicos, nem passou por nenhum processo judaico. Em 1959, restabeleceu os laços com seus parentes maternos, que, por fim, aceitaram seu casamento com um não judeu.

Seu casamento realizou-se de *"forma espírita";* ainda hoje, Geni é espírita. Também seus filhos seguem a doutrina espírita e continuam praticando o espiritismo, constituindo uma família kardecista. Mesmo assim, são sempre convidados para as festas judaicas pelos primos. Hoje

Geni fala como se nunca tivesse pertencido ao judaísmo, sendo apenas uma espectadora e admiradora da força e persistência do povo judeu.

5. Considerações finais

A comunidade judaica mineira formou-se e desenvolveu-se em uma época de profundas transformações e eventos, que marcaram tanto a vida brasileira quanto a vida judaica e as gerações que deles participaram. As migrações, em consequência da Primeira Guerra Mundial, seguidas da crise e depressão econômicas na Europa, em cujas trilhas ascenderam os poderes nazista e fascista na Alemanha e na Itália, respectivamente, prenunciou a maior catástrofe que jamais se abatera sobre os judeus.

Finda a Segunda Guerra, mais de seis milhões tinham perecido nos fornos crematórios e nos campos de concentração, e centenas de milhares de sobreviventes, traumatizados até o âmago de suas existências e personalidades espalhadas e separadas de seus familiares, procuravam sair da Europa, que havia se tornado um vasto cemitério. Sob o impacto causado pelos horrores nazistas e a pressão da opinião pública mundial, em 1947, foi votada pela Assembleia Geral das Nações Unida a Partilha da Palestina e, poucos meses depois, declarada a independência do Estado de Israel (1948).

Apesar do impacto profundo causado pela criação do lar nacional na terra de seus antepassados, a quase totalidade dos judeus das comunidades judaicas do mundo, residentes e integrados nas sociedades ocidentais, permanece em seus países.

Nas sociedades ocidentais, em que vivem grandes comunidades judaicas, a orientação geral tem sido, embora nem sempre claramente definida, integração plena e participação ativa em todos os setores da vida econômica e cultural, sem chegar, porém, à assimilação completa.

Após o alinhamento dos padrões e valores tradicionais do judaísmo, provocado pelas novas atividades econômicas e o *status* social mais elevado, que é atributo da maioria da população judaica mineira e manifesto no seu estilo de vida, no padrão residencial, na educação sofisticada dos filhos e nas formas de lazer e de vida cultural de adultos e jovens, pode-se questionar o que teria sobrado do patrimônio cultural milenar pelo qual é relativamente fácil identificar o judeu e sua cultura peculiar. Em outras

palavras, quais são as perspectivas dos judeus residentes na cidade Uberlândia?

Com o desvanecimento do componente religião-tradição e a crescente integração nas sociedades adotivas, é lícito indagar se pode haver cultura judaica específica em países como o Brasil, e se respondida afirmativamente, quais seriam o conteúdo e os métodos adequados para transmiti-los às gerações futuras?

As previsões tornam-se ainda mais complexas no Triângulo Mineiro, pois conforme nossa pesquisa, não há uma comunidade judaica em Uberlândia. Aliás, não podemos nem mesmo falar na existência de uma congregação de judeus nesta cidade.

Recolher depoimentos dos judeus revelou evidências de que podem, sim, viver sem constituir uma comunidade, porque vivem o judaísmo à sua maneira. Esses relatos mostraram a verdadeira face do judaísmo no Triângulo Mineiro.

A memória do entrevistado pode ser a memória de muitos, pois uma lembrança guardada tem sempre a necessidade de se apoiar na dos demais, ou seja, é contextualizada. É nesse sentido que os depoimentos coletados deste trabalho reportam-se constantemente ao grupo maior de que os entrevistados fizeram ou fazem parte, pois remontam às origens. Algumas recordações estão cheias de lacunas, de reticências que, às vezes, revelam mais do que pode ser traduzido pelas palavras. Muitas outras informações foram prudentemente escondidas, sejam por seu caráter polêmico, ou ainda pela capacidade de interferir na vida dos descendentes. De qualquer maneira, nosso trabalho restringiu-se ao que foi lembrado, isto é, àquilo que foi escolhido para ser contado...

A primeira geração sofreu toda a sorte de privações e dificuldades. Mesmo assim, fez de tudo para fornecer e criar uma vida cultural para si e seus descendentes. Ao mesmo tempo em que criava bases institucionais para uma hipotética comunidade, (re) construía sua vida, criava sua família e envolvia-se em discussões sobre os grandes temas que povoam o imaginário judaico. Mas viviam duas realidades, a judaica, em casa, e a laica, na rua, independentes entre si, o que mostra a ambivalência cultural.

É inegável que houve integração dos judeus em Uberlândia. Esta cidade nunca possuiu um gueto ou um bairro específico de judeu, mesmo porque o seu número é ínfimo. A ligação com os grandes centros urbanos do país e especificamente com Belo Horizonte não atraiu judeus que fossem numericamente suficientes para formar uma comunidade. Porém, a vida comunitária é um preceito básico do judaísmo. Então, os depoimentos dos judeus em Uberlândia indicam um desacordo fundamental em relação à regra geral do judaísmo. Pode-se acrescentar que eles não são judeus? O que é ser judeu, então? É imprescindível que se forme uma congregação com no mínimo 10 homens para a celebração dos ritos básicos da vida judaica, como a circuncisão, o *Bar Mitsvá,* o casamento e o enterro.

Os judeus dedicaram-se às atividades liberais que envolvem tecnologias, fazem parte da elite local e contribuem para o desenvolvimento do Triângulo Mineiro. Essa integração entre judeus e a comunidade adotiva ocorreu sem muitos obstáculos. É interessante notar que, enquanto o judeu procurava integrar-se ao seu novo mundo, construía obras tanto institucionais quanto privadas, e algumas beneficentes como colaboração para a sociedade que o acolheu.

O integrante judeu, de certa forma, sempre esteve entre a ambivalência dos mundos, o adotivo e o seu. Sempre procurou manter em equilíbrio os dois mundos que criou. Embora sentindo na pele a realidade diferente, sua identidade sempre está presente, mesmo quando a essência do "ser judeu" está ausente.

Os depoimentos comprovam que os judeus de Uberlândia vivem como indivíduos e conhecem as obrigações de como "ser um bom judeu", tanto para si, como para a sua família. O mundo moderno passa por transformações, e o judaísmo tem que acompanhar essas transformações para não se perder no tempo e espaço.

O valor do judeu para a sociedade que o acolheu é algo de suma importância: os entrevistados atuam em áreas de elevada tecnologia e conhecimento em Uberlândia. O judeu desempenha o papel de cidadão brasileiro, porém preserva a sua identidade.

Carlos Alberto Póvoa
Doutorando em Geografia Humana e pesquisador do LABOPLAN –
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – USP

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARMELL, A. *Judaísmo para o século 21.* São Paulo: Editora Sêfer, 2003. 366 p.

CASTELLS, M. *O Poder da Identidade:* A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. Vol. II. 3ª Ed. São Paulo: Paz e Terra. 2001, 530 p.

CLAVAL, P. *A Geografia Cultural.* Florianópolis: Edufsc, 1999. 453 p.

CORDEIRO, H. D. *O que é Judaísmo.* São Paulo: Editora Brasiliense. (Coleção Primeiros Passos), 1998. 112 p.

CORRÊA. R. L & ROSENDHAL. Z. *Introdução à Geografia Cultual.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2003. 224 p.

DECOL. R.D. *Judeus no Brasil:* explorando os dados censitários. IFCH – UNICAMP – 1999, (Tese de Doutorado).

DURKHEIM, E. *As Regras do Método Sociológico.* São Paulo: Martins Fontes, 1999. 165 p

FALBEL, N. *Estudos sobre a comunidade judaica no Brasil.* São Paulo: Federação Israelita do Estado de São Paulo. 1984. 197 p.FAUSTO, B. (org.) *Fazer a América.* 2ª.Ed. São Paulo: EDUSP, 2000. 377 p.

________.*Negócios e Ócios:* histórias da imigração. São Paulo: Cia das Letras, 1997, 230 p.

GEIGER, P. P. *O povo Judeu e o Espaço.* In: *Território* n. 5, jul/dez. LAGET/ UFRJ – Rio de Janeiro: Gramond, 1998, pp 85- 104.

HALL, S. *A identidade Cultural na Pós-Modernidade.* 5ª Ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001. 102 p.

KATZ, S. *À la recherche d'une histoire dés juifs du Brésil.* Loi et Liberte, Pardés: France, 1993. p.127 – 146. v 17.

KUCINSKI, M. *Imigrantes, Mascates & Doutores.* Cotia: Ateliê Editorial, 2002, 254 p.

KRAUZ, R. R. Problemas da sociologia Judaica. São Paulo: Edusp.1994.195 p.

LESSER, J. *O Brasil e a Questão Judaica:* imigração, diplomacia e preconceito. Rio de Janeiro: IMAGO, 1995. 375 p.

PÓVOA, C.A. *Os judeus em Uberlândia e Uberaba: uma contribuição à Geografia Cultural.* Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Geografia – IGUFU, 2001, Uberlândia: 183 p.(Dissertação de Mestrado)

RATTNER, H. *Tradição e mudança:* a comunidade judaica em São Paulo. São Paulo: Ática. 1977. 198 p.

SANTOS, M. & SILVEIRA, M. L. *O Brasil:* Território e sociedade no inicio do século XXI. Rio de Janeiro: Record. 2001. 471 p.

SANTOS. M. *Metamorfoses do Espaço Habitado:* fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia. São Paulo: EDUSP,1996. 123 p.

SARTRE, J.P. *Reflexões sobre o racismo.* São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1996. 129 p.

SARTRE, J.P. *A questão Judaica.* São Paulo: Editora Ática, 1995, 96p.

SEREBRENICK, S & LIPINER, E. *Breve história dos judeus no Brasil.* São Paulo: Biblos, 1990. 151 p.

SOARES, B. R. Uberlândia: da cidade jardim ao portal do Cerrado: imagens e representações no Triângulo Mineiro. 1995. 366 p.Tese (Doutorado em Geografia) – FFLCH/Universidade de São Paulo – 1995.

A constituição da etnicidade judaica em Rolândia

Thiago Groh

É comum, em determinados momentos pensar a distância que existe entre o macro e o micro espaço, colocando-os a uma distância tal, que acabamos isolando-os. Porém, a ligação existente entre o micro e o macro espaço é bastante intensa e próxima.

A ligação existente entre estes dois espaços, alvo de estudos de historiadores como Fernand Braudel, evidencia-se em casos como o da cidade de Rolândia onde concentramos nossos estudos, pois é possível observar como fatos mundiais, nacionais e regionais acabam se entrelaçando e gerando paradigmas interessantes sobre o campo de pesquisa realizado.

Temos como objetivo demonstrar, ainda que de modo preliminar, alguns aspectos levantados e verificados dentro do projeto de pesquisa "Etnicidade e Morte: túmulos judaicos em cemitérios não judaicos do Norte do Paraná – O caso Rolândia", de forma que a finalidade desse trabalho é a constituição da etnicidade judaica através de sepulturas caracteristicamente judaicas localizadas nos dois cemitérios existentes na cidade.

Localizada no denominado Norte Novo do Paraná, a cidade se forma nos anos 30 do século XX dentro do processo de expansão agrícola do norte do estado, sobretudo pelo sistema de colonização da Companhia de Terras Norte do Paraná, filial da Paraná Plantation Ltda., uma empresa de capital inglês.[1]

A Paraná Plantation divulga na Europa seu empreendimento em busca de investidores e pessoas interessadas em desbravar e colonizar o

[1] GROH, Thiago; CASTILHO, Marcos Urso Corrêa de; SOARES, Marco Antonio Neves; DUARTE, Daniel Bruch. Etnicidade e morte: túmulos judaicos em cemitérios não judaicos no Norte do Paraná: o caso Rolândia. In: I Simpósio Internacional: religiões, religiosidade e cultura, 2003, Dourados. Anais: I Simpósio Internacional: religiões, religiosidade e cultura, 2003. Na versão que possuo deste artigo as páginas não se encontram separadas e numeradas.

norte paranaense,[2] seduzindo assim, o bremense Oswald Nixdorf que parte para o Brasil no ano de 1932.

No ano seguinte, chega Erich Koch-Wesser, ex-ministro da Justiça e deputado centro-direitista do Partido Democrático, e Johannes Schauff, o mais jovem deputado do partido Zentrum. Os novos aventureiros se juntam a Nixdorf e formam as bases para a nova colônia.[3]

No entanto, faremos um aparte para compreender o contexto da Europa no começo do século, na Alemanha da República de Weimar. Neste momento histórico, os judeus-alemães se concentravam em quase sua totalidade nas zonas urbanas alemãs, ocupando cargos públicos e profissões liberais, sentindo-se orgulhosos de constituírem a cultura germânica,[4] o que os torna (pelo menos na sua visão) assimilados, sendo que alguns já nem observam as práticas do judaísmo.

Esta "paz" reinante, após o final da Primeira Guerra, finda-se com o 'crash' da Bolsa de Valores de New York no ano de 1929, dando início à primeira grande crise do capitalismo mundial. O colapso do sistema financeiro nos anos 20 do século passado, logo atinge a República de Weimar, gerando um vácuo político-social que permite que o pequeno partido *National-Socialistiche Deutsche Arbeits Partei – NSDAP* (Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães) ganhe espaço e força política.[5]

Até o ano de 1933, quando a maioria no Reichstag (parlamento) nomeia como Chanceler Adolf Hitler, que no ano seguinte com a morte do presidente Hindenburg, passa a acumular as funções e têm os caminhos abertos para implantar as teorias e planos do partido e sua própria vontade.

[2] Vale lembrar que mesmo no começo do século XX, o Brasil é "vendido" e conhecido na Europa por ser a terra onde "se plantando tudo dá", assemelhando-se ao paraíso terral.

[3] GROH, Thiago; CASTILHO, Marcos Urso Corrêa de Marco Antonio Neves; DUARTE, Daniel Bruch Marco Antonio Neves; DUARTE, Daniel Bruch. Op.cit.

[4] Acreditamos que seja necessário retomar algumas leituras de Hegel ou Nobert Elias, por exemplo, para melhor compreender o espírito e sentido da cultura germânica.

[5] Em relação aos espaços que se abrem no meio político em momentos de crise ou transformações Cf. GIRARDET, Raoul. Mitos e Mitologias políticas. São Paulo: Companhia da Letras, 1987, pp.25-58.

Como já observamos anteriormente, muitos dos judeus alemães eram profissionais liberais (advogados, médicos, cantores, escritores, comerciantes, etc.) e por isso se diferenciavam da grande massa de operários, que se via afetada diretamente pela crise capitalista em vista do fechamento das fábricas. Assim, como se julgavam assimilados à parte da cultura alemã, os judeus alemães reivindicam a participação em fatos históricos tais como a Guerra Franco-Prussiana e a Primeira Guerra Mundial, sendo que nesta última (mais recente) muitos haviam lutado e até se tornado heróis de guerra recebendo condecoração, argumentando que colaboraram na construção da pátria e eram tão iguais quanto os não judeus.

De tal forma, que num olhar desatento pode-se acreditar que a história mais uma vez se repete. Na medida em que, novamente, em momento de crise se volta todo ódio e perseguição contra a figura do judeu. Porém, refutamos esta ideia. Sabemos que em determinados momentos da história, o judeu também é perseguido e caricaturado sem que necessariamente se viva um momento de crise ou comoção.

O ponto crucial da perseguição aos judeus, na então Alemanha da década de 30, é o ano de 1935, com a promulgação das *Leis de Nuremberg* acentuando o antissemitismo à proporção em que tinha por objetivo garantir a *proteção do sangue e da honra alemães.* Logo em seu primeiro artigo

> (...) estabelecia a proibição dos casamentos mistos entre alemães e judeus; em seu inciso 2"º. estabelecia a nulidade dos casamentos anteriores à lei; no artigo 2º. proibiam-se as relações extraconjugais entre alemães e judeus e no artigo 3º. a interdição de os judeus terem criados de sangue alemão(...).[6]

A busca pela pureza de sangue exigida pelas *Leis* faz com que muitos dos judeus alemães partam para a imigração.

Satisfeitos com o que encontram aqui no Brasil e conhecedores dos sofrimentos passados na Alemanha, pois mesmo estabelecidos em terras brasileiras ainda retornam à terra natal, Koch-Weser e Schauff incentivam outras famílias a seguirem seus passos.

[6] GROH, Thiago; CASTILHO, Marcos Urso Corrêa de Marco Antonio Neves; DUARTE, Daniel Bruch Marco Antonio Neves; DUARTE, Daniel Bruch. Op.cit.

Assim, para burlarem as barreiras e proibições impostas pelo Reich à emigração, à aquisição de terras no estrangeiro e à transferência de bens e capital, eles passam a "(...) importar o material ferroviário, necessário para o prolongamento da estrada de ferro, não mais da Inglaterra, mas sim, doravante da Alemanha, fazendo pagá-los pelos emigrantes com os seus fundos alemães (...)"[7] que depois eram trocados pelo seu equivalente em vale-terra pela Companhia da terra.

Consegue-se por este meio garantir a colonização da Gleba Roland[8] (futura Rolândia). Acredita-se que entre 80 e 120 famílias de origem judaico-alemã se estabelecem na Gleba, mas como afirmamos anteriormente muitos deles não mais praticavam o judaísmo, de tal modo que muitos se convertiam, pelo casamento, ao luteranismo ou ao catolicismo.[9]

Caracterizando-se o judaísmo como uma etnia ligada a certa prática religiosa, pode-se afirmar então, pelo menos a princípio, que o mesmo não se caracterizava como uma etnicidade por dois motivos: primeiro, pela conversão de boa parte das famílias e a realização de casamentos mistos; segundo, pelo fato de que mesmo em uma terra livre das perseguições nazistas eles não estabelecem ali uma comunidade judaica, ou seja, não instalam a sinagoga, o cemitério *(Chevra Kadisha)* e o açougue *kosher.*

Hipóteses para a ausência de uma comunidade judaica em Rolândia são inúmeras, de tal modo que optamos em observar duas dessas. Max Hermann Maier em suas memórias, advogado de Frankfurt que se fixa na Gleba no ano de 1938 após a *Kristallnacht* (Noite dos Cristais), alega que não foi possível constituir uma comunidade devido ao baixo quorum necessário para tal.

[7] PRÜSER, Friedrich, O "Roland" e Rolândia is *Roland und Rolandia: Zu Aufrichtung eines Bremen Rolandes im brasilianischen Rolandia,* p.127. Bremen: International:e Verlagsgesellschaft, Robert Bargmann, 1957. p.130.

[8] A gleba recebe o nome do lendário tremesse Roland da Liberdade, demonstrado que diferente da intolerância e opressão vivida na Europa, aqui os novos habitantes teriam paz e liberdade.

[9] GROH, Thiago; CASTILHO, Marcos Urso Corrêa de Marco Antonio Neves; DUARTE, Daniel Brach Marco Antonio Neves; DUARTE, Daniel Bruch. Op.cit. Cf. KOSMINSKY, Ethel, *Rolandia, A Terra Prometida: judeus refugiados do nazismo no Norte do Paraná,* SP: CEJ/USP, 1985; também Maier, Max Hermann, op.cit. p.20.

Como se pode notar através dos relatos, cerca de 80 a 120 famílias de origem judaica (ainda que assimilados e convertidos) se estabeleceram nas terras da Gleba, o que anula a teoria de Max H. Maier, da mesma forma que onze dessas famílias se filiam à Congregação Israelita Paulista (CIP).[10]

Outra hipótese para a não formação da comunidade é a presença de grupos nazistas em meio às famílias e aos colonos, que somados ao terror vivido anteriormente na Europa acabam sufocando a expressão de qualquer sentimento judaico. Ainda assim, não deixam de formar o Clube Pró-Arte, onde mantinham a cultura germânica, expressando-se em alemão, mantendo suas danças, saraus etc.[11]

Traçamos, ainda que de forma superficial, alguns dos principais aspectos da história do Brasil e da micro-história que compõem nosso campo de pesquisa.

Apesar de não constituírem uma comunidade e de poucos se sentirem judeus – prova disso está nas memórias de Max Maier – no momento da morte, os judeus alemães reivindicam sua origem judaica.

As pessoas que visitam os dois cemitérios da cidade: o Municipal na zona urbana e o San Raphael na zona rural, encontram em meio aos túmulos algumas características judaicas, ou seja, mesmo havendo cruz, inscrições cristãs, também coexistem na sepultura elementos do judaísmo que seguem as recomendações da sociedade mortuária *(Chevra Kadisha).*

Sepulturas simples, presença da estrela de David, enterro na terra e caixa de pedra são alguns dos elementos que encontramos nas sepulturas dos judeus-alemães em Rolândia.

O fato mais curioso, provavelmente, é o do cemitério San Raphael que está localizado na zona rural e é o preferido da comunidade por ainda hoje se enterrar diretamente na terra. Este cemitério, católico, é dividido em

[10] DUARTE, Daniel Bruch; SOARES, Marco Antonio Neves ; HARFUCH, L. A contextualização da imigração judaico-alemã para Rolândia: aportes históricos. In: IX Encontro Regional de História – ANPUH-PR, 2004, Ponta Grossa. IX Encontro Regional de História ANPUH-PR – Identidades e representações – Anais Eletrônicos. Ponta Grossa: UEPG/ANPUH-PR, 2004. Neste exemplar que possuo também não há a numeração e separação das páginas.
[11] Idem, Ibidem.

dois grandes blocos, de modo que à direita estão sepultados os alemães protestantes e à esquerda, estão os católicos. No San Raphael, as manifestações do judaísmo no túmulo são mais evidentes e, portanto, mais próximas da tradição judaica.

A reivindicação da origem judaica na hora da morte, mesmo após toda intolerância e restrição sofridas ao longo dos anos nos chama a atenção e faz acreditar que, de 165 alguma maneira, tais judeus-alemães constituíram um grupo étnico negando todas as evidências que aparentemente saltam na observação do campo de pesquisa.

Para nos auxiliar a validar tal hipótese, recorremos ao antropólogo norueguês Fredrik Barth, que rompe com a antropologia tradicional e propõe novos olhares, principalmente no tratar da etnicidade.

Barth ao romper com os paradigmas da antropologia tradicional propõe uma nova resposta para a questão que permeia o conceito de etnicidade: como abranger princípios nos quais se fundam a atração e a separação de populações ou grupos populacionais.

Tradicionalmente, a fronteira ou o limite de determinado grupo está bem delimitado por linhas nítidas e contínuas e, de certo modo, sempre visíveis ao olhar do pesquisador, que, em geral, é limitado pelas barreiras geográficas.

O diferencial da teoria barthiana concentra-se principalmente dentro do entendimento da formação da fronteira étnica. Para melhor compreender esta postulação de E Barth, devemos primeiro refletir sobre alguns postulados que ele utiliza para elaborar seu trabalho.

Inicialmente, abordaremos a questão cultural. O antropólogo norueguês acredita que colocando o grupo étnico como “suporte cultural e, deste modo, determinado por uma dada cultura, não é apenas preconceituoso, como também é limitante para o conceito.[12]

O principal argumento levantado pelo autor para a limitação consiste na questão das diversificações existentes dentro do grupo e que provocam subdivisões internas. No caso dos judeus, isso fica evidente quando

[12] BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade.* São Paulo: Ed. UNESP, 1998. p.191.

pensamos nos *azkhenazim, sefaradim* e *falashim,* em que cada um destes grupos apresenta não apenas características fenotípicas diferentes, mas também culturais. Entretanto, todos se reconhecem pela etnicidade judaica.

A cultura pode não ser para Barth o foco determinante para a constituição de um grupo étnico, porém o antropólogo não descarta sua importância, como forma para que os membros de uma dada etnia reconheçam-se como iguais. Assim, a cultura é importante, mas sua importância se dá dentro de outro contexto.

Como produto do agrupamento étnico e como fator de identidade entre os membros do grupo é que devemos procurar entender o papel da cultura na formação da etnicidade.

Em segundo lugar, pensemos no modo como Fredick Barth observa os grupos étnicos. Em momento algum sugere que devamos isolar o grupo étnico de seu contexto (histórico e geográfico) e do contato com outros grupos.

Para o autor, os grupos étnicos se constituem dentro de um sistema poliétnico como elabora Furnivall para explicar a sociedade plural. Dentro desse sistema, os grupos se inter-relacionam e criam laços, estabelecendo-se desta maneira o contato e as trocas entre as diferentes etnicidades.

Dessa forma, para Barth, a fronteira geográfica inexiste dentro da etnicidade, na medida em que a etnicidade extravasa suas fronteiras, abrindo espaço para colocar a perspectiva ecológica em pauta.

Nesta perspectiva, o autor propõe três implicações que podem ocorrer pelo contato entre dois ou mais grupos e suas adaptações. Primeira: ao ocupar nichos nitidamente distintos no ambiente natural e mantendo uma competição mínima, a interdependência destes grupos estará limitada. Segunda: monopolizando territórios distintos, a competição por recursos naturais e a articulação entre os grupos envolverá a política ao longo de suas fronteiras. Terceira: estabelecem-se importantes bens e serviços, ocupando nichos recíprocos, mas, diferentes com uma estreita interdependência, caso não se articulem no setor político, levando a uma

situação semiótica clássica, a uma variedade de campos possíveis de articulação.[13]

Estas três implicações podem ser aplicadas e melhor entendidas dentro de grupos étnicos estáveis. Podemos encontrar uma quarta forma, que é mais comum, e que representa melhor o caso de Rolândia. Esta implicação ocorre onde dois ou mais grupos imbricados vivem, de fato, pelo menos uma competição parcial em um mesmo nicho. Espera-se que no decorrer do tempo exista uma acomodação ou um deslocamento entre os grupos, levando a uma complementaridade e interdependência cada vez maior.[14]

A questão ecológica é um dos pontos fracos da teoria barthiana, neste aspecto ele não se diferencia muito dos outros antropólogos.

Expostos os pilares em que Barth se apóia para elaborar sua teoria, chegamos ao ponto crucial: a formação da fronteira.

Visando tudo que expomos anteriormente, fica mais fácil compreender como o antropólogo vai formular a ideia da fronteira, como uma linha tênue e fragmentada, capaz de permitir fluxos culturais e materiais sem, contudo, afetar a instituição da etnia.

A fronteira do grupo étnico, não é, portanto, uma barreira intransponível e fixa, que não permite a mutabilidade e transformação dos membros e da própria etnia, sendo que ela mesma se forma ao longo da chamada longa duração, sofrendo a atuação dos tempos presente e passado.

De certo modo, a concepção barthiana nos ajuda a compreender como os judeus podem formar um grupo étnico.

Os judeus constituem um grupo étnico na medida em que, através da sua cultura, dada pela religião, se reconhecem como iguais entre si e possuidores de uma identidade que os torna diferentes e unidos. De forma que, através das brechas existentes nas fronteiras étnicas, permitem-se a assimilação por diferentes culturas sem, contudo, perderem sua etnicidade.

---

[13] BARTH, F. Op.cit. pp.201-202.
[14] Idem, Ibidem, p.202.

No caso de Rolândia, o judaísmo se manifestará como uma religião e uma etnicidade no momento da morte dos membros desse grupo, o que antes não era manifestado exteriormente.

São inúmeras as situações que acabam, de algum modo, colaborando para sua não exteriorização. Entre elas, além da possível presença de filos ou simpatizantes nazistas na cidade, existia também uma opressão por parte do próprio governo Vargas (1930-1945) que mostra uma simpatia pelas ideias do Eixo.

O governo de Getúlio Vargas, apoiado pelo ideal nacionalista, promove várias políticas públicas de assimilação dos imigrantes, que no Brasil se estabelecem em maior número entre o final do segundo reinado e início da República.[15] Com estas políticas o governo pretendia fazer a assimilação dos imigrantes, garantindo a unidade nacional.[16]

No período do Estado Novo (1937-1945), onde as políticas de assimilação – e porque não dizer, de controle dos grupos de imigrantes – tornam-se mais severas e intensas, segundo Roney Cytrynowicz,[17] não há uma política de assimilação específica para os judeus. Mas isso não impede que, na década de 30, o Estado seja conivente com o antissemitismo, principalmente a partir de 1937.

Neste ano, circulam de modo secreto documentos no Itamaraty, especialmente, restringindo a imigração de judeus para o Brasil.[18] Maria Luíza Tucci Carneiro e Avraham Milgram desenvolvem uma vasta pesquisa sobre o período e a temática.

Mesmo em Rolândia, no interior do Paraná, os judeus-alemães que imigram para a região não ignoram os olhares inquisidores do Estado sobre sua origem. Lembramos que não é uma exclusividade do século XX a

[15] Lembramos que muitos destes imigrantes vêm paras Brasil em grandes grupos formando (principalmente no Sul do País) colônias onde conservam sua língua, cultura e tradição, não se permitindo a assimilação pela língua, cultura e tradição do Brasil.
[16] Cf. SEYFERTH, Giralda. A assimilação dos imigrantes como questão nacional. In: Mana, 3(1), 1997.
[17] CYTRYNOWICZ, Roney. Além do Estado e da Ideologia: imigração judaica, Estado-Novo e Segunda Guerra Mundial. In *Revista Brasileira de História.* São Paulo. V.22, nº 44, 2002. p.396.
[18] Idem, Ibidem. p.396.

perseguição aos judeus, já que este é um evento que atormenta gerações e gerações ao longo da história.

Quanto à presença de simpatizantes ou filo-nazistas na cidade, sabemos que ninguém jamais foi nazista ou simpatizante tal como o filme *Cidade sem passado*,[19] o silêncio é ensurdecedor no que tange a esse passado, quiçá a pesquisa que o grupo inicia no campo da história oral com antigos moradores da cidade possa romper o silêncio.

Destarte, nos concentraremos na questão da morte e sua representação, pois é através dela que podemos observar a existência do étnico-judaico em Rolândia.

Por mais que na hora da morte busquemos atender os desejos do morto, no fundo o que estamos atendendo são as nossas próprias vontades (desejos), medos e tabus.

A constituição da etnicidade em Rolândia é um evento peculiar que surge no momento da morte, quando os familiares do falecido manifestam suas origens religiosas e culturais que, de alguma forma, leva à retomada de antigas tradições e tabus, transformando o cemitério em um espaço de tolerância e liberdade.

Ao mesmo tempo em que o cemitério ganha estas características, será neste espaço que se manifestará e concretizará a existência da etinicidade dos judeus-alemães de Rolândia. Em um espaço onde as fronteiras se sobrepõem e se misturam, tanto nos túmulos de características judaicas como no cemitério em geral.

Nesse aspecto, a teoria de Fredick Barth torna-se relevante para o entendimento do campo de pesquisa e importante para o levantamento das hipóteses e considerações que formulamos sobre nosso objeto de estudo. Da mesma forma, como nos permite compreender a manifestação da etnicidade judaica apenas no momento da morte e considerarmos a hipótese de que, mesmo radicados em Rolândia, julgando-se alemães e não judeus, como observamos na autobiografia de Nixdorf, a origem étnica de cada um desses judeus-alemães está apenas sublimada, esperando um momento de fragilidade para expressar-se.

[19] THE NASTY GIRL, Alemanha, 1990. Direção de Michael Verhoeven.

Fora da grande massa construída por toda população da cidade, os judeus unem-se e permitem a visibilidade de suas fronteiras étnicas, num processo de certa maneira de auto-conservação e de desafio ao outro.[20]

Portanto, podemos afirmar que o judaísmo em Rolândia, enquanto etnia, se manifesta, ou seja, permite a visualização de suas fronteiras na hora da morte, um momento de dor, fragilidade e de expressão dos mais íntimos desejos e reclusão.

O que nos possibilita concluir – ainda que de modo preliminar – que o judaísmo como expressão de uma origem étnica não é uma expressão que ocorre apenas no momento da perda ou do sofrimento, mas é uma etnicidade que permite a visualização de suas fronteiras e características nessas ocasiões. Ainda existe muito a se pesquisar em Rolândia, mas acreditamos que os apontamentos feitos ao longo deste texto são válidos e colaboram para futuros estudos neste ou em outros campos em que o judaísmo seja objeto de estudo.

Thiago Groh
Pós-Graduando/ Universidade Estadual de Londrina

[20] CANNETTI, Elias & ADORNO, Theodor W. Diálogos sobre as massas, o medo e a morte.

1.4 Em busca da Continuidade: a Escola Comunitária Judaica

Os desafios das escolas judaicas

Rabino Samy Pinto

1. Apresentação

O objetivo desse trabalho é apresentar soluções alternativas para os principais desafios que as escolas judaicas enfrentam no Brasil. Nesse sentido, analisaremos alguns aspectos importantes que pertencem à escola, tais como: os objetivos educacionais, o currículo escolar, o perfil dos professores etc., como cada um deles está sendo trabalhado por essas escolas.

Procuro, também, desenvolver uma proposta seguindo ensinamentos de Maimônides, o grande sábio judeu sefaradita, rabi Moisés filho de Maimônides.Talmudista, codificador das leis judaicas, filósofo, matemático, médico e dono de um talento ímpar para colocar suas ideias no papel. Maimônides escreveu várias obras e seu pensamento enriqueceu inúmeras outras, como compêndios sobre diversas áreas do conhecimento que ele explorou. No nosso caso, focaremos a pedagogia de Maimônides e de que maneira suas contribuições poderiam responder a esses desafios nas escolas judaico-brasileiras.

"É justamente o termo judaico-brasileiro dessas escolas que devemos analisar inicialmente. Quais seriam as implicações desse termo? O termo judaico antecipa o brasileiro ou não? Afinal o que seria uma escola judaica? Qual é a razão de sua existência? Dados extraídos da American Jewish Year Book do ano 2000 enumeram entre outros desafios enfrentados pela comunidade judaica norte-americana:

a) crise na família judaica.

b) assimilação.

c) crise nas escolas judaicas: resultados, métodos, objetivos, currículo...

d) qualidade dos professores.

Colegas que atuam profissionalmente na educação judaica, seja em São Paulo ou no Rio de Janeiro, afirmam em congressos, simpósios e até mesmo informalmente, a pressão que sofrem para a redução da carga horária no ensino da cultura judaica. As famílias priorizam as disciplinas laicas, o vestibular, colocando todos os conteúdos judaicos em um plano bastante inferior em importância na grade curricular. Esse comportamento das famílias é possivelmente consequência dos aspectos citados no relatório da American Jewish e foram comentados por Joseph Safran. A crise nas famílias por exemplo é caracterizada quando encontramos um aumento acelerado de divórcios, redução da taxa de natalidade, atraso na efetuação do casamento em um relacionamento e, ainda, um crescimento espantoso de não judeus entre um dos cônjuges dessas famílias.[1]

Joseph Safran explica que estudos oriundos da demografia judaica especialmente nas comunidades da diáspora podem ser melhor entendidos quando correlacionados com a educação. Demógrafos israelenses, Sérgio Della Pergola e Uziel Shmaletz, concluem que quanto melhores forem o desempenho e os resultados educacionais dessas comunidades melhores serão os dados obtidos nos estudos demográficos. Vejamos o gráfico a seguir[2]:

Gráfico Escola / Alunos / Professores / Países 1981-1989

Professores 1981-1989	Alunos 1981-1989	Escolas 1981-1989	Países
7.100 – 15.203	104.752 – 181.988	449 – 608	EUA
1.363 – 1.684	16.679 – 19.454	44 – 58	Canadá
1.282 – 1.897	12.638 – 15.907	68 – 88	França
1.046 – 1.486	15.346 – 15.120	82 – 106	Inglaterra
2.395 – 3.004	17.997 – 20.756	65 – 152	Argentina
594 – 337	10.449 – 10.037	20 – 16	Brasil
904 – 775	12.036 – 9.826	92 – 95	África do Sul

(PERGOLA, Sérgio Della e SHMALETZ, Uziel. *2º Censo da Educação Judaica na Diáspora.* Universidade Hebraica de Jerusalém. Julho de 1990.)

[1] SAFRAN, Joseph. Studies in the History of Jewish Education. Vol. III, Mossad Harav Kook, Jerusalém, p.55.
[2] Idem, p.276.

Apesar dos desafios levantados nas comunidades norte-americanas, podemos concluir:

a) durante os anos de 1981 até 1989 o número de escolas judaicas aumentaram.

b) durante o mesmo período, portanto, cresceram o número de alunos e de professores na rede judaica de ensino.

Porém, analisando o mesmo período no Brasil, podemos concluir:

c) diminuiu o número de escolas judaicas.

d) consequentemente, diminuiu o número de alunos e de professores na rede judaica de ensino.

Muito provavelmente, quando analisamos a crise trazida pelas famílias à escola judaica, poderemos concluir aspectos importantes para o nosso estudo. Entretanto, é necessário definir conceitos significativos que serão utilizados ao longo do trabalho e que nos ajudarão a concluir e responder às questões levantadas no início.

2. A transmissão cultural

Maria Lúcia de Arruda Aranha, historiadora, escreve (1996:108): “cada povo tem um processo de educação pela qual transmite a cultura, seja de maneira informal ou por meio da instituição como a escola”.

Podemos já considerar que tanto a família como a escola judaica são responsáveis pela transmissão da cultura judaica. Aliás, segundo a Bíblia, a educação dos filhos é responsabilidade dos pais. O número expressivo de versículos que reforçam essa posição reflete a importância que as escrituras sagradas conferem ao ensino de judaísmo, especificamente ao ensino que deve ter lugar entre pais e filhos. Vejamos algumas dessas fontes:

> a) “E estarão estas palavras que Eu te ordeno hoje, no teu coração, e as inculcarás a teus filhos e delas falarás, sentado em tua casa e andando pelo caminho, ao deitar-te e ao levantar-te”. (Deuteronômio, 6:6-7)
>
> b) “Por que o conheci e sei que ordenará a seus filhos e a sua casa depois dele a fim de que guardem o caminho do Eterno, para fazer caridade e justiça”. (Gênesis, 18:19)

c) "Somente guarda-te a ti mesmo, e guarda tua alma muito, para que não esqueças as coisas que os teus olhos viram, e que não saiam do teu coração, todos os dias da tua vida, e as farás conhecer aos teus filhos e aos filhos de teus filhos". (Deuteronômio, 4:9)

d) "E ensiná-las-eis a vossos filhos falando deles, quando estiverdes sentado em vossa casa e quando andardes pelo caminho, e ao vos deitardes e ao vos levantardes". (Deuteronômio, 11:19)

Para Maimônides, desses versículos devemos aprender um dos 613 mandamentos, do estudo da Torá. Ele afirma: "Por este preceito somos ordenados a ensinar e a estudar Torci, chamado de Talmud Torá, este preceito está expresso nas palavras – e as inculcarás a teus filhos".[3]

O surgimento da escola judaica segundo Samuel Glick, historiador israelense, ocorreu durante o período rabínico-talmúdico. As razões para este feito eram duas, segundo Glick[4]:

a) proteger o povo judeu do helenismo e garantir a independência cultural e religiosa.

b) atender as famílias carentes, aos órfãos, de modo que não sentissem nenhuma discriminação em razão da fatalidade.

As pesquisas de Glick concluem que a primeira escola judaica foi criada em Jerusalém através do rabino Shimon Ben Shetach, 100 anos a.C. A disseminação nas escolas por todo o território de Israel foi obtida através das ações do rabino Ioshua Ben Gamla, no ano 67 d.C. Podemos afirmar que a preocupação dos rabinos era com a democratização do conhecimento judaico, através da ampliação da responsabilidade da educação judaica dos pais para toda a comunidade.[5]

Outro conceito importante foi muito bem explanado pela educadora Nereide Saviani. Segundo ela, levando-se em conta desde as definições mais simples, nascidas do senso comum, até as mais elaboradas considerações de ordem técnica e filosóficas, escola é o lugar onde se aprende e se ensina algum tipo de saber e conhecimento. Portanto, dentro da escola produz-se um *saber escolar* que abrange um conjunto de conhecimentos, ideias, hábitos, valores, técnicas, processos... selecionados da cultura global da sociedade e traduzido para fins de estudo.[6]

[3] Maimônides, Sêfer Hamitsvot, preceito XI.
[4] GLICK, Samuel. Education in light of israeli law and halakhie titerature, p.39.
[5] Cf. Talmud Jerusalém, Ketubot, cap.VIII; Talmud da Babilônia Baba Batrá, p.21a.

Assim, o currículo escolar é o instrumento por onde a escola irá organizar todo o saber escolar por ela selecionado e produzido. Estabelecerá as disciplinas prioritárias e as suas distribuições por níveis. Fará também a distribuição da carga horária e principalmente definirá os objetivos educacionais.

3. Conclusão

A responsabilidade com a educação judaica pertence à família judaica. Ela não foi transferida totalmente para as escolas. Foi ampliada. Faz-se necessária uma comunicação direta e harmônica para que as razões que levaram historicamente ao surgimento das escolas judaicas sejam sempre levadas em consideração na fixação dos objetivos. Nas escolas atuais, a comunidade judaica da diáspora necessita desenvolver a sua independência cultural e religiosa. Evidentemente a crise das famílias abalou a escola judaica. É preciso avaliar se as escolas judaicas no Brasil, hoje, apenas atendem à demanda da cultura global, colocando inglês e matemática como disciplinas prioritárias. Em caso afirmativo, ela deixaria de ser na essência uma escola judaica, que desde o seu nascedouro tem o objetivo de transformar o seu povo, aculturando-o na sabedoria judaica, apesar dos obstáculos circunstanciais da história.

As escolas judaicas precisam definir os objetivos educacionais e apresentá-los à sua comunidade. É preciso definir que aluno se quer formar nessas escolas. Quais são os saberes prioritários? Quais são os conhecimentos judaicos que os alunos levam depois de 13 ou 14 anos de escola?

Maimônides, sábio nas ciências e no judaísmo, não hesitou em afirmar que a disciplina mais importante numa proposta curricular é o estudo da Torá. Para esse sábio, o primeiro mandamento é crer em Deus[7], e essa crença é alcançada pela razão. Só depois é possível amá-lo. Nas

[6] SAVIANI, Nereide. Saber escolar, currículo e didática. São Paulo: autores associados, p.1.
[7] Maimônides, Sêfer Hamitsvot, cap.I.

palavras do Maimônides: “o amor é proporcional à sabedoria. Se esta for pouca ou muita, também aquele será pouco ou muito”.[8]

Aplicando as ideias de Maimônides, para reverter a crise na família e na escola judaica é preciso ensinar e certificar o que os alunos estão aprendendo. A indiferença ao judaísmo e a evasão nas escolas judaicas são consequência da ignorância judaica. O amor ao judaísmo e às suas instituições depende desse conhecimento específico.

Por último, a crise dos professores é sentida na medida em que a qualidade deles é questionada ou quando os docentes não suportam a crise das famílias entornadas na escola. Vimos, anteriormente, que o número vem diminuindo e a qualidade também. Reportando ainda a Maimônides, sintetizo o perfil de docente da área judaica que devemos formar para reverter a situação atual:

a) Comprometimento ideológico.

b) Qualidade na rotina.

c) Personalidade compatível.

d) Bem versado na gramática hebraica.

e) Competência técnica.

f) Sentimento de honra e privilégio.

Faz-se necessária uma política comunitária priorizando a formação de novos professores versados no hebraico, nos estudos bíblicos, talmúdicos, na filosofia e história judaica. Como difundir conhecimento judaico nos alunos se os professores não dominam essas disciplinas? Talvez esse seja o motivo por que os alunos não demonstram interesse no judaísmo. A competência técnica e a qualidade na rotina é condição tanto para docentes da área laica como da área judaica. O mesmo vale para a personalidade compatível. Quando esses itens não são encontrados no docente da área judaica, os prejuízos ultrapassam a esfera profissional e atingem sensivelmente o ideológico do colégio. Mas sem dúvida nenhuma precisamos, através dos estudos e pesquisas acadêmicas, sensibilizar as lideranças para o fortalecimento de uma equipe de educadores e pensadores

[8] Mishne Torá, final das leis do arrependimento.

comprometidos ideologicamente com o futuro do povo judeu. Através desses encontros, poderíamos devolver o sentimento de honra e privilégio para todos os agentes do processo educativo judaico: famílias, professores, alunos e empresários estariam honrados de estar envolvidos com a escola judaica. Para isso, é preciso investir no currículo judaico e nos professores que levarão a mensagem histórica e milenar do judaísmo. As escolas que foram abertas nos EUA na década de 80 possuíam a filosofia educacional de trabalhar fortemente o núcleo judaico. Hoje, assistimos o fenômeno ocorrer em São Paulo com a abertura de novas escolas, crescimento de alunos e renovação de professores em novas instituições onde a área judaica possui importância no currículo escolar.

Durante a década de 90, três escolas religiosas e duas yeshivot com estudos laicos surgiram na comunidade de São Paulo. Com isso, segundo dados levantados pelo Vaad Chinuch da FISESP em 2005, 50% dos alunos da rede judaica, hoje, pertencem às propostas religiosas de ensino. Isso se deve ao estudo autêntico do judaísmo fortalecendo a identidade da comunidade.

Na organização curricular das disciplinas judaicas, Maimônides é fiel às fontes talmúdicas. Ele dirigiu uma escola no Egito aplicando as orientações do sábio Yehudá Ben Tema: “Aos cinco anos de idade é tempo de estudar a Bíblia, aos dez anos é a idade para o estudo da Mishnd, aos treze anos para o cumprimento das mitsvot, aos quinze para o estudo do Talmud”.[9]

Temos aqui a proposta de um planejamento praticamente completo dos estudos de toda criança judia até a adolescência. É importante notar que cada etapa é um pré-requisito para a etapa seguinte, uma vez que o estudante não poderá compreender uma Mishná sem antes ter estudado a Bíblia. E o Bar Mitsvá terá maior significado se os meninos possuírem conhecimentos da Bíblia e da Mishná. Aliás, Maimônides ratifica essa proposta e afirma que assim se garantirá o ingresso de uma criança na maioridade judaica. O conhecimento judaico leva à prática do amor a D’us.

Podemos dizer que a proposta curricular do talmudista Ben Gamlá, defendida por Maimônides, respeita inteiramente o desenvolvimento

[9] Ética dos pais, cap.V: 21.

cognitivo. O conhecimento é resultado da interação do sujeito (aluno) com o objeto (matérias judaicas), portanto o desenvolvimento psicológico infantil está envolvido na estruturação desse currículo.

A língua hebraica é uma disciplina muito defendida por Maimônides. Preocupado com a pouca importância dada a essa língua em relação às demais disciplinas judaicas, Maimônides adverte: "Procura ser tão escrupuloso no cumprimento de uma obrigação pouco importante, na aparência, como na realização de um preceito importante e o estudo da língua hebraica tão bem como... o mandamento da circuncisão".[10]

A fluência e o domínio do hebraico é portanto um conhecimento indispensável para um professor. Segundo Maimônides é inadmissível um professor não possuir a fluência do hebraico. Citemos o que o sábio escreveu a respeito: "Portanto não é adequado nomear qualquer um como professor, a menos que seja temeroso a D'us e bem versado em leitura e gramática hebraica...".[11]

Para reverter a situação atual das escolas judaicas é preciso definir o perfil de professores que poderão transformar a comunidade. Precisamos entregar depois de anos de escola alunos conhecedores da Bíblia, do Talmud, do hebraico etc, praticando e amando o judaísmo. A crise nas famílias judaicas é espelhada nas escolas, na medida em que os professores não dominam essas disciplinas, consequentemente os conteúdos são fracos para produzirem a independência cultural de seu público. Procurar formar novos professores, recolocar a literatura clássica do judaísmo e o hebraico como prioridades curriculares das escolas, com carga horária compatível, são os principais desafios das escolas judaico-brasileiras para, acima de tudo, afirmarem o termo judaico que utilizam.

Por fim, em uma de suas missivas ao seu aluno, Ionatan Hacohen, Maimônides escreve uma analogia que escolhi para terminar essa apresentação:

> (...) a Torá é o meu amor e a esposa da minha mocidade, na qual encontrei deleite constante. Mesmo assim, muitas "mulheres" estranhas tornaram-se suas rivais: moabitas, amonitas, edomitas, sidonistas e hititas. Mas D'us sabe que, desde o início, elas foram trazidas para a minha casa com o único propósito de servir a ela, ou seja, a Torá, como perfumeiras, cozinheiras e padeiras. Agi, assim, para mostrar às nações e a seus governantes a sua formosura, visto ser ela muito bela. No entanto, não pude dedicar-lhe todo o meu tempo, pois o meu coração ficou dividido, por muitas disciplinas e ciências.[12]

[10] Maimônides comentários Mishná Abot, cap.II: 1.
[11] Maimônides. Mishne Torá, Leis sobre o estudo da Torá, cap.II: 3-6.

Essa carta é um documento precioso que resume o pensamento pedagógico de Maimônides. Cada aluno da rede judaica precisa casar-se com a Torá. Para isso é preciso conhecê-la, amá-la e ainda agregar outras ciências para dar forma e sabor ao judaísmo. Não se pode amar o desconhecido. A consciência disso seria fundamental, essencial durante os anos escolares por parte dos dirigentes, professores, pais e alunos.

Samy Pinto
Rabino

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ARANHA, M.L.A. *História da Educação.* São Paulo: Moderna.

Ética dos pais, cap.V: 21.

GLICK, Samuel. Education in light of israeli Law and halakhie literature, p.39.

Iguiret Hrambam, Jerusalém: Sheilat, 1984, p.502.

Maimônides comentários Mishná Abot, cap.II: 1.

Maimônides, Sêfer Hamitsvot.

Maimônides. Mishne Torá, leis sobre o estudo da Torá, cap.II: 3-6.

SAFRAN, Joseph. Studies is the History ofJewish Education. Vol. III, Mossad Harav Kook, Jerusalém, p.55.

SAVIANI, Nereide. Saber escolar, currículo e didática. São Paulo: autores associados, p.1.

Talmud Jerusalém, Ketubot, cap.VIII; Talmud da Babilônia Baba Batrá, p.21a.

[12] Iguiret Hrambam, Jerusalém, Sheilat, 1984, p.502.

CAPÍTULO 2

Língua e Literatura judaicas:
o olhar crítico

2.1 Analisando a Escritura Literária Judaica no Brasil

Clarice Lispector, a quarta dimensão da palavra

Bella Jozef

Numa época marcada pelo regionalismo da década de 30, Clarice Lispector destaca-se por sua densidade introspectiva. Personalidade fascinante, ela chega entre o Modernismo e a modernidade, para revolucionar o dizer da literatura brasileira, abalando os alicerces tradicionais e abrindo-lhe novos rumos, dentro de uma linha intimista. A entrada de Clarice no cenário das letras nacionais deu-se como um divisor de águas.

Marcada por intensa força interior e uma voz inconfundível, incrementou com sua arte o processo de desconstrução da narrativa e redimensionou o espaço da ficção.

A trajetória literária de Clarice Lispector, constituída por uma produção complexa, rica e densa, é fonte inesgotável de leituras críticas, em interpretações de cunho filosófico, psicanalítico ou especificamente estético. A escritora, que faleceu em pleno auge de sua criatividade, deixou-nos textos que dinamizam seu universo interior, onde reitera suas obsessões numa linguagem bela e persuasiva, rica em imagens, visionária, com um potencial simbólico nunca exaurido.

Vamos focalizar especificamente – *Água viva, A hora da estrela* e *Um sopro de vida* – que tratam do ato de narrar e da impossibilidade de fazê-lo na experiência sacrificial da escrita.

O mistério estabelece-se em torno de situações insólitas extraídas do cotidiano. Cada imagem encerra um enigma. A ficção recupera, assim, uma realidade perdida e rompe com as existências massificadas de personagens alienados. Nesse universo literário, é dito o indizível da sensibilidade que, num instante de aguda penetração, a escritora traduz em palavras devolvidas a seu estado poético primigênio.

> A palavra é a minha quarta dimensão (AV,11).

Um dos livros mais fascinantes de Clarice Lispector – *Água viva* (1973) – é uma reflexão sobre a eclosão de uma escritura. Uma longa carta, escrita por uma mulher, tem como destinatário o homem amado. A mulher sente em si mesma um novo nascimento – porque este nascimento é uma liberdade – nenhum cordão umbilical a une a nada ou a ninguém. É a alegria de sua nova liberdade e também a alegria do descobrimento do prazer de escrever:

> Ao escrever, não posso fabricar como na pintura, quando fabrico artesanalmente uma cor. Mas estou tentando escrever-te com todo o corpo, enviando uma seta como se finca no ponto tenso e nevrálgico da palavra (AV,13).

Escrever é sua maneira de ser. Ninguém, desde o leitor mais inocente até o mais refinado e erudito pode permanecer indiferente ante a magia, a força e o poder de *Água viva* que descobre um caminho e consegue, em poderosa síntese, abarcar toda a angústia em que se debate o homem contemporâneo.

Sem personagens, somente uma mulher que cumpre seu papel a um invisível interlocutor. Desce até a essência do ser, monologa para encontrar uma explicação, para definir-se, para esclarecer seu interior.

Por sua riqueza de valores expressivos, um estilo descarnado e cheio de sugestões, representa a alma e a condição humana, exaltando a liberdade criadora.

Constrói o desafio da aventura da linguagem voltada sobre si mesma[1]:

> ...quero não o que está feito, mas o que tortuosamente ainda se faz (AV,13).

A eternidade da estrela

> Meu material básico é a palavra (HE, 19)

[1] Este fato ocorre principalmente a partir do terceiro romance, *A maçã no escuro*, e em *Legião estrangeira* se lê: "*Escrevo pela incapacidade de entender sem ser através do processo de escrever*"(LE,146).

Poucos meses antes de morrer, Clarice publicou *A hora da estrela* (1977) onde declara que "a morte é nesta história meu personagem predileto" (HE, 101). O narrador, Rodrigo S. M., em primeira pessoa, enuncia o propósito de escrever a história de uma nordestina, de quem nem sequer o nome sabe. É uma pessoa humilde, para quem "possuir um futuro é luxo", "viver é luxo" (HE,103).

O narrador nos adverte desde o começo:

> Enquanto eu tiver perguntas e não houver resposta, continuarei a escrever(HE,15).

O sim final e o inicial são como o início e o fim da existência, "*pois na hora da morte uma pessoa se torna uma brilhante estrela de cinema, é o instante de glória de cada um e é como no canto coral se ouvem agudos sibilantes*". É um "*gran finale seguido de silêncio e de chuva caindo*" (HE,17).

A tentativa de ver-se é forma de identidade: "*Encontrar-se consigo própria era um bem que ela até então não conhecia*" (HE, 51).

Macabéa é "símbolo universal da humildade oprimida", diz-nos Moacyr Scliar. Ela sente como uma dor a não familiaridade do lugar. Sua morte interrompe o desenvolvimento da própria indiferença:

"*Este livro é um silêncio. Este livro é uma pergunta*" (HE, 21), declara o narrador que se delineia aos olhos do leitor através de outro personagem "*escrevo por não ter nada mais para fazer no mundo*" e "*ao escrever me surpreendo um pouco pois descobri que tenho um destino(...) só me livro de ser um acaso porque escrevo*".

Macabéa, com sua experiência inautêntica é o protótipo do ser alienado, ironicamente o oposto das mulheres dos bíblicos Macabeus.

A obra tem perguntas e a interrogação é a resposta: "*O homem irá buscar no próprio profundo e negro âmago de si mesmo o sopro de vida que Deus (lhe) dá*".

Não há um antes nem um depois: "*Como começar pelo início, se as coisas acontecem antes de acontecer?*" (HE, p.15).

O narrador, ao afirmar "*Vivemos exclusivamente no presente*" (HE, p.23) pressupõe a repetição indefinida do que ocorre no relato. Uma

referência ao que vem depois "*esta história será o resultado de uma visão gradual*", afasta no mito o que poderia suceder num futuro real.

Um sopro de plenitude

Escrever é uma pedra lançada no poço fundo (SV, 13)

Escrito entre 1974 e 1977, *Um sopro de vida* foi publicado postumamente (1978).[2] Em nenhuma outra obra a presença da música é tão forte na construção da linguagem: "*Ele é tocado ao piano delicada e fortemente todas as notas são límpidas e perfeitas, umas separadas das outras*" (SV,14).

O personagem-autor, com a insegurança que fecunda a atividade intelectual, comenta o que escreve a personagem-criatura Ângela,

"*Um sopro de vida* é a luta entre o ser e o existir."

Detectando as contradições crescentes da sociedade atual, volta-se ao passado ou ao futuro como possibilidade de salvação.

"O futuro é um passado que ainda não se realizou"(p.50).

Nesse sentido se aproxima ao que Walter Benjamin afirmou de Breton: "*A obra de arte não tem valor senão na medida em que ela é atravessada pelos reflexos do futuro*".[3]

As palavras de *Um sopro de vida* não informam, aludem, são instrumentos de sugestão. O artista vive em suas obras, que são seu reflexo e espelho. Em Clarice Lispector, este é mediador do desdobramento da consciência de si, quando a identidade se transforma em alteridade, "*o encontro do eu com o eu*"(p.65).

A personagem Ângela constata "*o encontro da vida com a identidade*"(p.68). O autor se desdobra em autor e Ângela (p.47), vendo-se e vendo-a, alter ego que divide as angústias ("*eu te me respiro*", "*ela me sou eu*").

[2] Em *Água viva*, Clarice escreveu: "*Tenho falado muito em morte. Mas vou te falar no sopro de vida*"(AV,76).

[3] BENJAMIN, Walter. "O surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia", in: *Obras escolhidas.Magia* e técnica.Arte e política. Trad. de Sergio Paulo Rouanet. 4ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

Nesta última e definitiva obra de Clarice Lispector há um desnudamento total ("*o difícil é ficar com a alma desnuda*", p.67), nessa espécie de diário de uma criação onde apontou impressões, definições, descrições. O motivo principal é o escrever, ato mágico e misterioso, que detona novas realidades. Necessita escrever, "*para fazer existir e para que eu exista*" (p.94).

A personagem Ângela, um ser forjado pela palavra, luta por sua realização individual:. "*escrevo-te em desordem, bem sei (...) Eu não tenho enredo de vida? Sou fragmentária. Sou aos poucos*"(p.74).

A literatura é sua forma de existir. Só a literatura poderá denunciar a perda da identidade e poderá recuperar a essência do homem e seu direito de ser. Somente a morte cessará o ato de narrar e de existir: "*Aliás não quero morrer. Recuso-me contra Deus. Vamos não morrer como desafio?*"(p.95).

Não é um romance no sentido tradicional ("*Isto não é uma história porque não conheço histórias assim*"), senão uma criação cósmica, um espelho humano de infinitos reflexos, algo assim como um poliedro em uma imagem plana. É acaso a novela do futuro, uma história transparente da alma e da condição humana em estado puro. Aqui, a criação literária se liberta da trama, só surgem vivências nítidas e sedutoras.

A participação do leitor é despertada para que sua passiva função receptora tradicional fique implicada como interlocutor.

Um sopro de vida é a metáfora do ser em seu desejo de transcendência que, para a escritora, é escrever, já que a criatividade é a única maneira de salvar a realidade: "*Não consigo imaginar uma vida sem a arte de escrever ou de pintar ou de fazer música*"(p.82).

De Talmude e Cabala

O Talmude nos ensina sobre os diferentes níveis de leitura de um texto e indica-nos como quinto nível o que talvez seja o mais importante – a voz do mistério – que faz com que a luz da esperança não se apague.

O Talmude caracteriza-se por ter mais perguntas que respostas, deixando sempre um espaço aberto da dúvida, do questionamento. Nesse

sentido, Clarice estaria retomando o próprio espírito, a essência do judaísmo para inseri-la no mundo contemporâneo.

Clarice liga-se à tradição judaica da escrita: ao mesmo tempo revelação e ocultamento do sagrado.

Seu desejo não é escrever sobre alguma coisa, mas simplesmente *alguma coisa.* Sua intenção é entender o mundo através da escrita:

> Como uma forma de depuração, eu sempre quis um dia escrever sem nem mesmo o meu estilo natural...Eu não queria meu modo de dizer...Queria apenas dizer. Deus meu, eu mal queria dizer...

Essa especulação vívida nos remete aos traços de um pensamento judaico marcado na ideia de linguagem.

> Eu escrevo por intermédio de palavras que ocultam outras – as verdadeiras. É que as verdadeiras não podem ser denominadas.

Clarice quer nomear, sem cristalizar o sentido. A palavra é um nome em ação, que permanece na escrita como um presente ideal e impossível.

A escritora deseja denunciar a gravidade da condição humana, única realidade que lhe parece convincente, que é a impossibilidade de um conhecimento pleno.

Escrever é enunciar um linguagem que é passado de existência e futuro de vivência. É pensar o mistério da realidade, o que a aproxima de uma realidade imanente:

> Não estou brincando pois não sou sinônimo – sou o próprio nome.

Em Clarice, a percepção do mundo apresenta-se em constante presente da perplexidade e espanto, como no momento de uma revelação súbita. Podemos, assim, aproximar Clarice dos cabalistas judeus em sua vontade de ver na palavra mais do que a aparência e a aceitação do verbo como instrumento de criação.

A linguagem, para a Cabala, é o instrumento que conduz ao assombro. A escrita de Clarice, assombrada pelo silêncio porque assombrada pela presença mística sempre ameaçando-a com o risco do emudecimento, ("*este livro é um silêncio, este livro é uma pergunta*", dirá a

personagem Macabéa de *A hora da estrela*), é uma escrita conflitiva que problematiza as relações entre linguagem e realidade.

A palavra, na Cabala, é instrumento todo-poderoso de posse da realidade. Seu alcance é ilimitado, como a narradora que, em *A hora da estrela* afirma que "*desde Moisés se sabe que a palavra é divina"* e em *O sopro de vida* deseja ir para "*o encontro de eu com o eu*".

A cabala conferiu à linguagem a tarefa de refletir (de ser) manifestação direta da divindade. Para o cabalista, o idioma não é produto de conjecturas que animariam a busca de segredos divinos mas um produto divino que permite aos iniciantes penetrar no mundo onde conjecturas humanas transformam-se em certezas da deidade:

> Desde Moisés se sabe que a palavra é divina (HE, 95).

A vontade de Clarice de ver na palavra mais do que a aparência e a aceitação do verbo como instrumento de criação (e não como mero símbolo arbitrário para designar os elementos da realidade) aproxima-a dos cabalistas. Não queremos dizer que fosse conscientemente, através do estudo dos textos sagrados, mas como uma intuição, a poderosa e mágica intuição de Clarice Lispector.

O olhar rompe os limites, momento extremo de liberdade, momento em que se liberta de si mesma, oferecendo sua essência que é liberdade. Aproxima-se do momento genbésico pela força do olhar, momento do desejo e da inspiração. Puro fulgor que acende a centelha: "*Sou sozinha eu e minha liberdade*".

Clarice quer subtrair-se à ausência de tempo penetrando em outro tempo. *A hora da estrela* é dedicada aos profetas do presente.

A Bíblia será um dos textos citados:

> A senhora compreende, a Bíblia é o maior dever do homem. Estou dizendo isso mas querendo dizer nessa palavra que a mulher também é homem, compreende. (*O lustre*, p.163).

Destruindo a lógica convencional da prosa, Clarice traz uma escritura marcada pela ruptura onde a sintaxe não reproduz a coerência dos fatos narrados mas o fluxo desordenado e fragmentário do pensamento e das emoções. No processo de desmontagem da estrutura narrativa, abriu largas

fissuras no tecido ficcional, alojando, entre as sombras da representação, uma linguagem dupla, feita para escrever-se, na necessidade de fazer da escritura um símbolo de si mesma. A narrativa sobrepõe-se, diante do espelho, à procura da própria imagem. Clarice procura a essencialidade através da palavra: "*...quero não o que está feito, mas o que tortuosamente se faz*". Propõe uma temática que vai da crise de identidade à localização do discurso feminino:

> Inútil querer me classificar; eu simplesmente escapulo não deixando.

Percebemos a dupla questão da alteridade: a condição de mulher e o judaísmo, envoltos num processo de negação e assimilação do modelo hegemônico ocidental da cultura.

À guisa de conclusão

Possuindo singular visão do mundo e técnica narrativa que se aperfeiçoou cada vez mais, uma obra coerente à motivação nuclear a que sempre se manteve fiel, de cunho ontológico, Clarice Lispector se debruça sobre a vida interior de seus personagens, dinamizando seu universo, reduzindo a intriga e preocupando-se com o "estar no mundo" e a problemática da existência humana no universo: o ser humano em seu esforço por transcender-se, na busca do relacionamento com os demais e as coisas que o rodeiam, na ênfase que põe na impossibilidade de comunicar-se. Percebe-se a falsa segurança das vidas e o que seria o personagem na vida real. O instante existencial em que os personagens jogam com seus destinos se evidencia por uma relação interior. Ao surpreender este instante revelador, há um momento de lucidez plena em que o ser descortina a verdade íntima das coisas e de si mesmo.

Clarice Lispector emancipou o autor de sua identidade num trabalho de autenticidade criadora. Incrementou o processo de desestruturação da narrativa tradicional, considerando as palavras como forças essenciais.

Pelas frequentes reflexões sobre a natureza da criação artística, parte com lucidez criadora das possibilidades da linguagem, propondo uma nova escrita-leitura. A obra criadora de Clarice Lispector em sua recusa em aceitar o cotidiano, representa nova atitude do fazer literário e um questionamento de sua significação.

> Mas é do buscar e não encontrar que nasce o que eu não conhecia e que instantaneamente reconheço. A linguagem é meu esforço humano. Pelo destino tenho que ir à procura, e pelo destino volto com as mãos vazias. Mas volto com o inexplicável. O inexplicável somente me poderá ser dado através do fracasso de minha linguagem. Só quando falta a construção é que obtenho o que ela não conseguiu (*A paixão segundo G.H.*, 178)

Ler Clarice é atravessar as aparências de que o cotidiano se veste para disfarçar a mentira que o sustenta. E redescobrir os múltiplos sentidos que o gesto humano mais elementar possui contra a hipocrisia estética e social, que reduz este gesto à caricatura do que ele deveria ser.

Seu conhecimento sempre se originou da dúvida e da consciência crítica, do desejo de desmascarar o mesquinho e denunciar o falso. Sua fragilidade era a sua força. Eu a sentia dividida entre esses dois pólos, "*em estado de jardim e sombra*" (AV, 20). Dizendo nada saber, descobria tudo. Soube expressar mesmo o que não sabia saber. Vivia em aprendizagem incessante, de vida e de amor.

Tornou-nos melhores com sua perspicácia, com seu olhar agudo que tudo via, ao percorrer os numerosos caminhos da experiência humana, a percepção do detalhe, até o âmbito onde se unem o impossível e a mais luminosa realidade, o esplêndido e o banal. Penetrou nas camadas escondidas do ser para desvendá-las, ouvindo o ritmo do mundo, na vertigem do viver.

Ofertou-nos, aos que tivemos a felicidade de intuir, as chaves do mundo. Entregou-nos, consumindo-se, o mistério. E nós nos entregamos ao mistério e à verdade, às imagens fascinantes de seu universo íntimo, como se os fatos fossem apresentados pela primeira vez.

Desta maré de ebulição, desta ruptura apaixonada de palavras, nasce um tremor de poesia em cada linha, em cada página. Passo a passo, desde as indagações ontológicas da relação homem/mundo até as preocupações com os seres, enquanto objetos, enquanto vivos, enquanto aquém ou além da vida. "*O outro lado de mim me chama*" (AV).

Há uma íntima correspondência entre os objetos do mundo e a consciência que tenta apropriar-se deles. "*Não compreender nos entrega o mundo*".

A emoção a guiava e a consumia, a intuição a sustentava. Era maga, adivinhando com instintiva volúpia aquilo que está escondido na natureza ao captar o lado de lá, a palavra antes da palavra*:* "*Estou atrás do que fica atrás do pensamento*" (AV, 14).

A nós que a amamos, entregou a própria solidão:

> Amar será dar de presente ao outro a própria solidão? É a coisa mais última que se pode dar de si.

Aceitou o desafio do silêncio impenetrável da vida e da morte: "*Será que consigo me entregar ao expectante silêncio que se segue a uma pergunta sem resposta?*" (AV,16), "*Há abismos de silêncio em mim*" (SV,11), pois "*O silêncio não é o vazio, é a plenitude*" (SV,53) "*embora escrever só esteja me dando a grande medida do silêncio*" (AV,14).

Clarice viveu várias solidões, até a solidão maior, onde contempla o rosto sem rugas da eternidade: "*Quando acabardes este livro chorai por mim um aleluia*" (SV,20).

É preciso ler Clarice como ela leu o mundo, ao criar nova relação entre nós e as coisas.

Aqui e agora não é a morte nossa matéria. É a vida. É a possibilidade de permanência que a criação artística estabelece. É a força de todos os mistérios, de todas as respostas.

É a continuidade de seus atos, de seus livros. A eternidade da estrela.

Bella Jozef
Professora Emérita da Universidade Federal do Rio de Janeiro
Vice-Presidente do Pen Club do Brasil

Nota: Agradeço à Editora Francisco Alves a permissão para retomar algumas considerações de: JOZEF, Bella. "Clarice Lispector: um sopro de plenitude". Apresentação, in: *Um sopro de vida*, 9ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Fracisco Alves, 1991, p.5-12.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Edições consultadas de Clarice Lispector:

LISPECTOR, Clarice. *Água viva.* Rio de Janeiro: Artenova,1973.

__________________. *A hora da estrela* .Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 4ª ed. 1978.

__________________.*Um sopro de vida (Pulsações).* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

Discretos e escondidos cantinhos da alma: a condição religiosa imigrante no conto "Kadisch: a oração pelos mortos", de Meir Kucinski

Lyslei Nascimento

A história brasileira da imigração judaica, de forma contundente, tem revelado através da ficção, de memórias e de depoimentos, a figura *sui generis* do imigrante. Viajante, na maioria das vezes, involuntário e obrigado a fixar-se em terra estranha, os imigrantes configuram-se como elemento integrante de uma linhagem de exilados e perseguidos que, em discretos e escondidos cantinhos da alma, sobrevivem e, intentam, a todo custo, manter vivas suas memórias. Para o judeu imigrante, o exercício de narrar-se no exílio é questão fundamental para a própria sobrevivência e para a sobrevivência de sua história. O judeu no exílio é, assim, um narrador por excelência. Essa história – ainda por ser narrada e estudada – apresenta-se como um tecido bordado em que nem tudo é ornamentado com pedrarias, fios de ouro e exóticas cores.

Há, no Brasil, uma história subterrânea de medo, e de traição aos imigrantes. Em *O Brasil e a questão judaica,* Jeffrey Lesser examina a maléfica combinação de nacionalismo e racismo que foi alimentada por líderes políticos e intelectuais brasileiros.[1] Apesar de um certo "incentivo oficial", poucos imigrantes vieram de fato para o Brasil antes de 1872. Os Estados Unidos era, até então, a terra da promissão e da liberdade. O Brasil era, para o mundo, uma floresta infestada de doenças com poucas oportunidades de desenvolvimento ou crescimento econômico real. Além disso, pesava sobre o imaginário europeu os temores gerados entre os imigrantes potenciais devido ao passado histórico escravocrata do país.

Na Era Vargas, o Brasil tomou um novo rumo econômico cujas metas eram a industrialização e a urbanização, portanto esperava-se que os imigrantes auxiliassem a economia por meio da transferência, para o país, de tecnologia, capital e de experiência com o trabalho industrial. Paralela a essa indicação, um projeto de "branqueamento" da sociedade rural negra e mestiça seguia incólume, entrelaçando-se a uma "tendência de definir uma

[1] Cf. LESSER, Jeffrey. *O Brasil e a questão judaica:* imigração, diplomacia e preconceito. Trad. Mansa Sanematsu. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

cultura brasileira autêntica através da negação da viabilidade dos elementos supostamente estrangeiros".[2]

Essa história, afirma Lesser, começa na década de 20, quando uma mudança na imagem do Brasil e leis cada vez mais restritivas nos Estados Unidos, Canadá e Argentina levaram um grande número de judeus do Leste europeu a escolher o Brasil como seu novo lar. A maioria deles não tinha para onde voltar. Muitas vezes, a pátria-lar havia sido desfeita e os mapas desatualizados pela guerra, pela usurpação de cidades e diluição de fronteiras. A pátria de muitos foi, radicalmente, transformada: modificaram-se contornos, limites, desenhos. O imigrante perde, assim, violentamente, sua condição de cidadão. Sem pátria, não há outro caminho a seguir a não ser o futuro. O Brasil, para muitos desses imigrantes, foi o país do futuro, um paraíso e um refúgio nos trópicos.

A coletânea de contos *Imigrantes, mascates & doutores,* de Meir Kucinski, organizada por Rifka Berezin e Hadasa Cytrynowicz,[3] poderia ser vista como parte de um arquivo da memória judaica no Brasil. Nesse arquivo, através dos contos de Kucinski, é possível vislumbrar a relação, nem sempre amistosa, mas sempre incomparavelmente rica, entre os imigrantes judeus e os brasileiros, entre o esquecimento da tradição religiosa e a sua tentativa de sobrevivência. As trocas culturais oriundas dessa condição, inclusive no que diz respeito à língua, à religião e ao casamento, por exemplo, configuram-se como estratégias de sobrevivência e, também, paradoxalmente, de resistência cultural. Ao compilar, traduzir e publicar essa coletânea, os pesquisadores envolvidos tornam-se, cada vez mais, tradutores e arquivistas de uma tradição literária, de uma memória cultural, que não pode ser esquecida. Ao disponibilizarem, portanto, esse arquivo literário aos novos leitores, o arquivo da cultura judaica é, de forma potencialmente infinita, acessado e reconfigurado.

Sabemos, através desse trabalho, que Meir Kucinski, nasceu em 1904 em Wlotzlawek, Polônia e imigrou para o Brasil em 1935. Estabeleceu-se em São Paulo onde faleceu em 1976. Era jornalista e professor. Escreveu artigos, contos e ensaios publicados, em sua maioria, na imprensa iídiche

[2] LESSER, Jeffrey. 1995, p.32.
[3] KUCINSKI, Mein *Imigrantes, mascates & doutores.* Organização e seleção: BEREZIN, R. e CYTRYNOWICZ.

brasileira. Na década de 40, foi convidado a lecionar no Seminário de Professores do Colégio Renascença em São Paulo. O seu primeiro livro de contos, *Estilo Brasil,* foi publicado em Tel Aviv em 1963. Em 1974, recebeu o prêmio da revista Di Tzukunft, de Nova Iorque, pelo conto "Der Guibor" (O homem mais forte do mundo). Em 1966, escreveu a introdução a *O conto iídiche,* organizado por Jacó Guinsburg e, mais tarde, em 1974, publicou um estudo sobre o escritor Sholem Aleichem, na Coleção Biblioteca Popular Judaica, da Federação Israelita do Estado de São Paulo.

A bibliografia do escritor, como se vê nos exemplos arrolados, possibilita uma excelente oportunidade de se aferir suas impressões não só sobre a cultura, a literatura e a língua iídiche, mas também sobre o que poderíamos chamar de "estilo Brasil" – narrativas curtas, permeadas de erudição e de uma tentativa de registrar, pela ficção, as relações entre os judeus e o judaísmo e entre os judeus e os brasileiros em São Paulo.

O que se percebe, através da biografia de Kucinsi, é a possibilidade da formação e do desenvolvimento de uma vida cultural intensa no Brasil. A imprensa iídiche, capítulo ainda por ser estudado pela História da Imprensa no Brasil, com a qual ele colaborou, dá notícia de reuniões e conferências sobre literatura, arte e música. Os primeiros escritores iídiches do Brasil, entre eles Kucinski, esboçaram, nessa imprensa, um olhar judaico sobre a cultura e sobre a vida política, econômica e artística brasileira que se constitui ainda como um arquivo a ser aberto.

Na maioria desses textos, os escritores imigrantes expressavam, segundo afirma Rifka Berezin, "a saudade do velho lar, dos familiares que lá tinham permanecido, os anseios pela vida judaica vibrante da Europa, que deixaram para trás, e também revelavam os sentimentos de solidão do recém-chegado".[4] A luta pela sobrevivência em terra estranha era o grande tema dessas narrativas. Muitas delas tinham, nos personagens, a representação da profissão de quase todos esses imigrantes, o vendedor de porta em porta, à prestação.

O Brasil, para os imigrantes, não foi um lugar para se refugiar e voltar. Para os judeus imigrantes que aqui aportaram, o Brasil tornou-se o

[4] BEREZIN, Rifla. Prefácio. In: KUCINSKI, Meir. *Imigrantes, mascates & doutores.* São Paulo: Ateliê Editorial, 2002. p.13-29.

novo lar, porque não havia para onde voltar. As mercadorias são simples, nada têm de exótico, são tecidos, panelas, artigos de cama, mesa e banho, no entanto revelam a necessidade de registrar e reelaborar, pela ficção, a cena da refundação da pátria. A imperiosa necessidade de se narrar para resguardar o passado, nem que este se apresente a partir de fragmentos de memórias esparsas e, para se conformar, pela ficção, o presente e o futuro.

No conto "Kádisch: a oração pelos mortos", por exemplo, Kucinski contrapõe dois personagens, típicos do cenário da imigração judaica brasileira: o livreiro Maier e o vendedor de pijamas, Her Freidenbach. Esses dois personagem prefiguram, de forma emblemática, duas faces judaicas no Brasil dos imigrantes. A narrativa em primeira pessoa empreendida pelo livreiro vai, num crescendo, construindo uma pequena trama em que o desfecho final encarrega-se de convidar o leitor a refletir sobre a condição da tradição religiosa na nova terra.

Her Freidenbach é descrito como um típico judeu tradicional alemão, de Frankfurt ou de Munich, ou seja, de grandes centros culturais. Os adjetivos que a ele se referem denotam sua cultura letrada e seu cosmopolitismo: ombros largos, alto, ereto como um oficial, voz de clássica entonação germânica. Esse personagem, no entanto, ironicamente, é um vendedor de pijamas e "representa" uma prática religiosa muito severa e tradicional. A severidade e a imponente figura destacam Her Freidenbach dos demais clientes do livreiro, além disso, como observou narrador, o vendedor de pijamas interessava-se por livros e revistas em iídiche ou hebraico:

> Se, de fato, tinha conhecimento de qualquer uma das duas línguas, não sei, pois nunca quis indagar-lhe para não o deixar constrangido. De uma coisa, porém, pude me certificar: algumas preces tradicionais e alguma coisa do Chumesh, ele sabia.

Her Freidenbach, impregnado de judaísmo, de tradições e de *mitzvot* parecia um paradoxo para Maier. Sua figura austera vestia-se, no entanto, com um traje moderno, impecável. A todo momento o narrador chama a atenção para essa possibilidade da tradição vir revestida por um traço moderno, representado pela roupa impecável de Freidenbach, mas que, no entanto, traz consigo "uma reles maleta de mostruários de pijamas".

As *mitzvot* e a mala reles representam, no conto, conteúdo e continente, de uma tradição que se mostra quase asfixiada por uma ortodoxia, que se apresenta, no conto, vazia e ressentida. A ironia com que o narrador descreve a maleta, no entanto, não deixa de apontar para a dignidade do seu portador. Como representante dessa tradição, reclamando dos templos modernos e do serviço religioso, na trama esse piedoso judeu engana-se pela aparente religiosidade do vendedor de livros:

> É provável que ele tenha de mim um conceito errado; vendo os livros, os jornais e o pequeno volume das "Escrituras Sagradas" em cima de minha escrivaninha, me tomasse por um judeu tradicional e, por isso, tentasse aproximar-se de mim, num desejo de abrir-se ou de estabelecer alguma relação entre nossas almas.[5]

Nesse sentido, as *Escrituras* remetem o livreiro – não religioso – para uma relação com um judeu tradicional que tenta, de todas as formas possíveis, cumprir todos os ritos que imagina ligá-lo a um passado e a uma tradição que está ameaçada pela modernidade e pelo novo espaço geográfico. A imagem da Bíblia hebraica sobre a escrivaninha produz uma possibilidade de laços afetivos pela comum devoção que Her Freidenbach interpreta em Maier. Reconhecendo o livreiro como um homem religioso, portanto um igual, o vendedor de pijamas convida o vendedor de livros para assistir aos serviços religiosos no templo dos judeus húngaros. Her Freidenbach, como representante da tradição, reclama dos templos modernos e justifica sua predileção:

> Não rezo nem no templo dos alemães, nem no dos judeus do Bom Retiro. (...) Os judeus alemães costumam pular algumas passagens do Avinu Malkeinu, bem como outras orações importantes, em pleno desacordo com nosso Mahzer Kasher. Quanto aos judeus do Bom Retiro, não digo que não rezasse com eles; contudo, o barulho e a falta de disciplina, durante as orações, sobretudo das mulheres e jovens são tão horríveis, que não ficam bem, são um sacrilégio (...) já entre os judeus húngaros é diferente, além da extrema ortodoxia, há um grande respeito e o silêncio reina o tempo todo, desde a primeira oração.[6]

[5] KUCINSKI, 2002, p.205.
[6] KUCINSKI, 2002, p.206.

O repúdio do personagem pela suposta falta de disciplina, além dos cortes efetuados nas orações, apontam para o caráter de quem se pretende um fiel cumpridor da religião. Tudo, para ele, deve ser completo e feito no maior rigor possível. Mulheres e jovens, descritos como barulhentos e indisciplinados, causam confusão nos serviços religiosos. Dessa forma, o narrador deixa entrever o apelo a uma tradição que não suporta a variação, a voz, o texto fragmentado e que só pode se apresentar onde "o silêncio reina o tempo todo". Assim, seu risível chapéu e o seu pequeno *talit* destoam da aparência austera. Os trajes de Her Freidenbach e sua tentativa de caber dentro desses pequenos símbolos religiosos apontam, pois, para a ruína da tradição.

Já no princípio do conto, Her Freidenbach confessa que se casara com uma não judia e que não tinha filhos. Por isso, não poderia convidar o amigo para visitá-lo. Esse segredo compartilhado com Maier denuncia os grilhões da lei e, ao mesmo tempo, a sua transgressão. Ao transgredir a lei casando-se com uma cristã, Her Freidenbach pune-se não só evitando as amizades, mas também realizando, em vida, o Kádish para si próprio. Sem uma esposa judia e sem filhos que cumpram a tradição, só resta ao personagem a ilusão da repetição do ritual.

Kucinski, de forma poética e humana, descortina ao leitor a melancólica vida desse imigrante que ao tentar manter sua religião no Brasil, parece inadaptado, perdido entre a sobrevivência e a manutenção da sua tradição. Desse modo, Her Freidenbach e Maier, representam todos os que, com a esperança de reconstruir suas vidas, partiram para um novo país. No novo país, a experiência cultural dos imigrantes foi, na maioria das vezes, absorvida, outras, apagada. No entanto, em Kucinski, profundo conhecedor de sua cultura, consegue-se aliar a ela um espírito crítico, ímpar e autônomo, além do registro de um humor judaico muito refinado, referentes aos processos de adaptação, assimilação e sobrevivência. Sob esse ponto de vista, é positiva a construção dessa identidade judaica pós-imigração no Brasil, sob o olhar do escritor imigrante. Suas narrativas ficcionais podem, então, ser acessadas como um arquivo que entrecruza uma certa tradição judaica iídiche, tipicamente europeia, entremeada às cenas da vida cotidiana brasileira, literalmente atravessada pelos ambulantes e mascates judeus. Ao fazer confluir a nostalgia imigrante à necessidade de adaptação ao

Brasil, Kucinski deixa vislumbrar uma franca negociação de espaço, de mercadorias e de bens culturais, apesar de, nos discretos cantinhos da alma, rondar uma saudade.

Lyslei Nascimento
Doutora em Letras: Literatura Comparada pela UFMG;
Professora de Literatura na Faculdade de Letras e Coordenadora do Núcleo de Estudos Judaicos (ND) da UFMG;
Autora de vários livros

Samuel Rawet, o imigrante e a nação

Saul Kirschbaum

A forma literária preferida de Rawet era o conto. Não obstante, ele publicou três "novelas curtas": *Abama,* em 1964, "O terreno de uma polegada quadrada", em 1969, e *Viagens de Ahasverus...,* em 1970. Sabemos que Rawet não militava em defesa de quaisquer ideias políticas, e não é concebível que cogitasse de comprometer sua literatura em alguma forma de engajamento. Mas também não podemos aceitar que seu senso ético pudesse passar incólume pelas trevas em que o Brasil estava entrando em 1964, e nas quais mais e mais se afundava em 1969 e 1970. Nelson Vieira notou que:

> No período entre 1964 e 1970, Rawet foi extremamente prolífico.o regime militar autoritário, que começou em 1964, assinalou um período excepcionalmente negro para a sociedade e a política brasileiras. Nas narrativas pós-64 de Rawet, seus temas ideológicos de marginalidade, alteridade e perseguição se chocam com a atmosfera de repressão de direita no Brasil. É interessante considerar como as imagens judaicas arquetípicas de blasfêmia, punição, perseguição e errância informam o desenvolvimento de Rawet como um escritor de ficção vivendo na diáspora judaica do Brasil autoritário [87].

Abama foi estudada por críticos literários do porte de Berta Waldman ("O Ponto Cego: Uma visão do Judaísmo em *Abama"* em *Entre passos e rastros,* pp.79-87) e Nelson Vieira *(Jewish Voices in Brazilian Literature,* pp.85-86). Ambos dão maior ênfase à relação de Rawet com o judaísmo. Por isso, acho que vale a pena voltar a essa primeira novela curta pelo que ela, em meu entender, revela da visão de Rawet sobre a questão da nação, da comunidade, da possibilidade de vida em sociedade, especialmente naquele momento.

O protagonista de *Abama* tem nome: Zacarias, como o profeta judeu. Não por acaso, a narrativa se desenvolverá por meio de uma série de "visões", na melhor tradição do profetismo bíblico. Mas ao avesso. Em modo de subversão. Zacarias não receberá uma revelação divina, não entrará em contato com coisas sagradas. Porque "um dia, após longa caminhada... Deu-se que resolveu descobrir seu demônio particular" [411].

Um Virgílio que só se tornará manifesto no final, mas que mesmo sem ser percebido o conduz; mais tarde, Zacarias verificará "que a resolução inicial de procurar seu demônio era um pouco mais do que uma resolução, talvez já o primeiro passo dado pelo outro" [427]. De visão em visão, Zacarias conhecerá mais a seu próprio respeito e sobre os tempos em que vive, numa espécie de paródia de preparação mística para a grande epifania final – se é que se pode chamar *epifania* a manifestação do demoníaco, do mal –, a materialização de Abama.

As visões de Zacarias são circunscritas a uma noite. Logo antes da primeira, o narrador informa que "[u]m homem de bicicleta ia parando ao longo do meio-fio, e diante de algumas lojas, auxiliado por uma vareta, premia um comutador e o letreiro luminoso dava início à sua função noturna" [412-3]; no final, "[u]m homem de bicicleta percorre as calçadas e um a um apaga os letreiros luminosos. As marquises em penumbra voltam a proteger as portas de correr cerradas" [444]. A trajetória de uma noite em torno de uma misteriosa "rua principal" – da qual, continuamente, Zacarias se afasta e se reaproxima –, em busca e sob a direção de um demônio, sugere, então, um passeio pelo inferno. Pois, como observou Walter Benjamin, "escrever um romance significa levar o incomensurável a extremos na representação da vida humana. Em meio à plenitude da vida, e através da representação dessa plenitude, o romance dá evidência da profunda perplexidade do viver" [871].

Os letreiros luminosos que se acendem no início de seu trajeto e se apagam no final, indiciam a modernidade, letreiros "à espera da noite definitiva para recortar em um bloco de carvão linhas de fogo de um confortável colchão de molas" [413]. Zacarias, ele mesmo, é o homem do progresso, da modernidade. O narrador nos diz que Zacarias não é um pensador, um erudito, mas sim um competente vendedor de eletrodomésticos: "ele que pouco lia, entrevê em si mesmo uma personagem lugar-comum de romance moderno, personagem que nunca seria, porque a pouca gente interessava o seu pensamento, porque a ninguém o comunicou, e porque o seu ramo era outro, vendia geladeiras, ferros elétricos, liquidificadores, enceradeiras, batedeiras de bolos, secadores de cabelo, e ultimamente começava a se interessar por máquinas de lavar roupa." [420-1] A questão da modernidade impregna a narrativa de Samuel Rawet. É sob a luz de letreiros luminosos que Zacarias, o bem-

sucedido vendedor de todos os equipamentos que a civilização produz para o conforto de pessoas modernas, vai conhecer de perto o mundo em que vive, deparando-se, para usar a expressão de Homi Bhabha, com "as problemáticas margens da modernidade" [294]. Problemáticas a ponto de Zacarias duvidar de sua capacidade como agente do progresso. "O certo", diz o narrador, "é que atribuía o seu sucesso de vendas mais à má qualidade dos artigos, baratos e que rapidamente exigiam renovação, do que ao seu talento de convencer" [426], numa crítica autoirônica à sociedade de consumo. A referência aos "artigos baratos que rapidamente exigem renovação" pode ser entendida como uma alusão à precariedade dos valores que informam o homem moderno, constantemente correndo atrás de novos pontos de apoio, sempre fugazes. Zacarias não se responsabiliza pela qualidade da modernidade da qual é o agente, modernidade pré-existente, que funciona com leis próprias, que não depende da ação de Zacarias. Modernidade à qual Zacarias chegou tardiamente.

As cenas que Zacarias presencia são cenas do quotidiano brasileiro (e também de outras nações). Banais, triviais, corriqueiras. Que, na verdade, se repetem centenas de vezes em qualquer dia comum. Aniversários de crianças, prostitutas abordando possíveis clientes, homossexuais em sua dolorosa caçada, casais do mesmo sexo ou de sexos opostos em situações de conflito. Mas sempre com a marca do ódio entre as pessoas ou, o que é pior, da indiferença, forma máxima que o mal assumiu em nossos tempos, posição à qual a repressão ditatorial reduzia, naqueles dias, boa parte da população. A narrativa se prolonga por apenas um longo parágrafo de 71 páginas no qual se intercalam caoticamente descrições, comentários, discursos indiretos livres.

Zacarias até mesmo fantasia sobre uma mesa

> num amplo salão bem iluminado, de janelões e cortinados, de pintura suave e tapetes espessos. [...] E sobre a mesa há pratos dispostos e copos e facas e garfos e colheres e no centro da mesma sobre travessas de variadas formas sucedem-se saladas, assados, entre jarras de d'água e garrafas de vinho. E há mãos sobre esta mesa, e estas mãos se agitam e se comunicam, embora pareça estranho, e participam, sem o saberem, de um ritual antigo que persiste ainda na forma de um gesto. E tudo poderia ser verdade [414].

Seus personagens não se comunicam, não perfazem o gesto capaz de possibilitar a participação nos antigos rituais, revitalizando a vivência comunitária. Já no primeiro episódio de sua viagem, é encontrado por um "amigo" de quem não se lembra – e que também, por sua vez, não lembra do nome de Zacarias –, que o obriga a ir até sua casa, "ali perto", onde se comemora o aniversário de seu filho mais velho. O prédio onde mora o amigo "é velho e imundo"; a fala insípida e incessante do amigo, diz o narrador, em outros tempos provocaria uma onda de ódio que tomaria conta de Zacarias; agora, no entanto, apenas dá origem a um olhar de piedade, olhar no qual Zacarias se inclui. Chegando ao apartamento do amigo, Zacarias é logo exposto ao ódio infantil: tentando se deslocar no espaço atulhado, é abalroado por uma criança de "rosto infantil, desdentado, sardento, melado. Dos olhos vinha um rugido de ódio, tão elementar, tão desvinculado de quaisquer afrontas, um bloco de ódio, puro, imaterial, carga sem compromissos nem antecedentes, um ódio difícil de encontrar em um adulto" [417] Acaba sendo alojado em um quarto já cheio, único em que foi possível arranjar uma cadeira vaga. E aí, "com duas manchas de talco sobre os joelhos, um prato de doces na esquerda, um copo de guaraná na direita, viu-se abandonado". Zacarias sente que incorpora o papel de "estranho do grupo", que é observado, explorado, sondado por pessoas que estão juntas mas não têm nada a dizer umas às outras. Cenas dantescas: um homem sofrendo com gases intestinais aguarda impaciente a liberação do banheiro; mas não resiste a comer mais uma fatia de bolo. Zacarias, por fim, consegue esgueirar- se para fora do quarto, fugir para o corredor e ganhar a rua.

Fiel ao significado hebraico de seu nome, "Deus lembrou", nos deslocamentos entre as sucessivas cenas de suas visões, Zacarias esforça-se por elaborar seu passado, lembrar de seus amigos de então, encontrar algum significado em antigas derrotas, como quando bebia até desmaiar, e pintava. As pessoas que o rodeavam naquela época, hipocritamente, afirmavam seu talento, encontravam "nas manchas de seus quadros", "tudo, menos aquilo que havia de fato". Quando percebeu que "simplesmente não sabia desenhar, [...] arrumou as telas e as tintas, entregou-as à empregada da casa, e mudou-se para um outro quarto. Nunca mais viu os amigos. Esqueceu o vocabulário empolado e em menos de dois meses já o haviam esquecido." [434].

Após uma curta caminhada solitária, nova cena atrai Zacarias e lhe permite observar o ódio entre os parceiros de uma dupla homossexual. Dentro de um bar, um "homem robusto e maduro" assestara um tapa violento na cabeça de outro homem, "miúdo e franzino". O agredido fora parar na calçada, de onde soltou o palavrão que chamou a atenção de Zacarias. De qualquer forma, arrastado pelo agressor, voltou para dentro do bar e sentou-se de novo ao seu lado, "com um nervosismo acentuadamente feminino". Zacarias entrou também e sentou-se a um canto, para acompanhar a discussão. Que se prolongou, com o robusto espancando o franzino e este reagindo primeiro somente com lamentos e, depois, com um discurso altamente ofensivo. Zacarias observa que nos olhos do miúdo havia ódio, como nos olhos da criança da festa, mas acrescentado. Jorro de ódio que, por algum tempo, provocou perplexidade no robusto, mas que, enfim, foi interrompido por nova bofetada. O público, que até aqui acompanhava a cena com indiferença, irrompe em gargalhadas por causa de uma frase solta por alguém. Agora, de comentário em comentário dos espectadores, prosseguem as gargalhadas. Após beber algumas cervejas, Zacarias procura o banheiro, onde se vê face a outra cena infernal: "no mictório fedorento e mal iluminado um rio de urina escoa pela calha cimentada junto à parede" [423].

A mirada que Rawet lança sobre seu mundo é, certamente, baseada em uma apreciação ética. A novela fala de alteridade, de aceitação ou repulsa do Outro. Isto fica muito claro quando, de volta à mesa, Zacarias observa que um homem se aproxima; sem esperar que diga qualquer coisa, Zacarias o recebe irritado. O outro se intimida, esboça um gesto, prenúncio de palavra, mas Zacarias o afasta energicamente, sem qualquer vacilação. Por fim, o homem desiste, dá as costas e sai do bar. O narrador comenta – ou Zacarias reflete, em discurso indireto livre? –

> Passamos a vida inteira à espera de um homem que nos diga algo de fundamental, e quando percebemos vagamente que talvez ele já nos tenha procurado, não podemos deixar de concluir com amargura que nós não o soubemos ouvir, e muito menos identificar. Esperávamos sem estar preparados para a espera. E por acaso esse homem foi talvez o único a quem humilhamos. [425]

Esse trecho, com suas reverberações proféticas e messiânicas, é, penso eu, o ponto mais alto da narrativa, no que se refere à expressão das

preocupações éticas de Rawet. Nem o próprio protagonista escapa ao cenário de julgamento. A culpa pela indiferença em relação ao Outro atormenta Zacarias. Mas ele logo repele essa acusação – quem o acusa? Sua consciência? O narrador? O próprio Rawet? –, desvalorizando a reflexão: "Teria isso alguma coisa a ver com o homem que foi repelido? Provavelmente não". A indiferença prevalece. Saindo do bar, Zacarias sente que "pensamentos como o que lhe ocorreu há pouco deixam-no meio desiludido consigo mesmo" pois "não eram próprios de quem se interessava apenas por artigos elétricos". [425] A modernidade, cientificamente objetiva e globalizante, deveria ser imune a considerações éticas, como Zacarias tentara se convencer várias vezes, mas sem sucesso. Os pensamentos "se insinuavam com a manha de uma criança amuada que alicia todos os recursos para reconquistar o interesse".

Em outra cena, um homem e seus dois filhos acabaram de assistir a um documentário em que "uma águia mata uma cobra, uma cobra come um rato, as salamandras devoram as rãs, e os ursos, os peixes"; o pai, em postura de sábio, justifica a violência de todos contra todos, comentando que "vence o mais forte, cada um precisa comer, a natureza é sábia" [428], declaração que o menino mais velho recebe com empolgação mas o mais novo, com espanto.

Outro bar, enquanto Zacarias se olha em um espelho e enxerga o seu avesso, por uma briga banal um homem mata sua mulher com um tiro. E assim, de ódio em ódio e de indiferença em indiferença, de círculo em círculo do inferno, elaborando presente e passado, Zacarias chega ao encontro mais importante, requisito final de sua preparação para a materialização de seu demônio particular. Lembra de seu amigo Urias e vai à sua procura. É somente neste momento que Zacarias alude – e os leitores ficam sabendo – ao fato de que é judeu. "Judeu como ele, que do judaísmo só sabia isso, que era judeu" [430] Cortina de fumaça, já que o nome do protagonista, sua preocupação com a tradição, sua visão ética do mundo, dão conta do contrário.

Urias, seu grande amigo que lhe ensinara uma profunda lição de vida:

> Viver com medo, Zacarias, sempre com medo. Medo de fatos impossíveis a um passo do real. O sentimento constante da luta, segundo a segundo, minuto a minuto, dia a dia, luta pela palavra, pelo pão, pelo gesto, luta contra o invisível e contra a ameaça

> concreta, contra a nossa imbecilidade e a dos outros, contra a nossa ignorância e a dos outros, pelo silêncio e pelo repouso, pela violência e pela recusa, luta contra o cansaço, o imenso cansaço, o cansaço doloroso da perpétua luta sem finalidade, a não ser a luta em si mesma [440-1].

Não há como não lembrar que o nome completo de Rawet é Samuel Urys Rawet. A semelhança entre seu sobrenome materno e o nome do grande amigo de Zacarias introduz uma sugestão de componente autobiográfico na novela, aproximando o protagonista do autor, de quem pode ser uma espécie de porta-voz ou alter-ego: será que a procura de Urias por Zacarias metaforiza a busca de Rawet por si mesmo, que, no fim de contas, equivale a "descobrir seu demônio particular"? Zacarias encontra Urias deitado em um sofá, "com a cabeça enfaixada, um braço na tipóia e uma larga tira de esparadrapo no queixo" [441]. Detalhe significativo, a cena infernal ocorrida com Urias não é presenciada por Zacarias, mas sim relatada por Urias. Como para alguns profetas bíblicos, a visão é substituída pela audição.

> Cercado por um grupo de moleques enquanto aguardava à porta de um casebre o dinheiro que mensalmente lhe era pago, violentamente espancado. O corpo sobre a grama, o sangue sobre os lábios, ninguém lhe viu as lágrimas. No instante em que ficou só, antes que o socorressem, apoiou-se sobre o braço dolorido e olhou em redor. Nada lhe dói, ainda não começou a doer O contato com terra ressequida e irregular, as pedras miúdas entre o tecido e a carne, o suor dentro da carne, ainda não é sofrimento. [...]. Mas é a dor que vem e a lúcida compreensão de um desgosto definitivo, sem palavras. Qualquer auxílio não mitigaria a descrença naquilo que é do fundo, surge do fundo, e se revela em estupidez, nunca um gesto de quem socorre, mas de quem socorre um animal, de quem se revolta contra o socorro, o animal que agride em troca de um afeto e ninguém sabe por quê, o animal que se contorce e geme e teima em negar uma face humilhada àqueles que de um modo ou de outro participaram da agressão [443].

Urias foi espancado por estar exercendo uma das profissões a que os judeus foram, de certa forma, confinados, ao imigrarem da Europa sem qualificações técnicas e com domínio precário do idioma: alugar casebres, vender a prestações, visitar os clientes regularmente para cobrar o que lhes é devido. Mas o que mais espanta e choca Zacarias é a resignação de Urias,

sua conformidade com uma tradição que naturaliza os sofrimentos impostos aos judeus (e, por extensão, a outras minorias). Urias conta: "Uma infelicidade, o sr. nem queira saber. [...] Graças a Deus, foi apenas isso. Uma sucessão de suspiros finaliza o relato, e ao tom pungente sucede uma quietude de bem-aventurança – remate feliz de uma penosa aventura, a de falar" [441].

Depois do encontro com Urias, já de volta ao seu apartamento, Zacarias está pronto. Ao mesmo tempo em que sua mão se move, de forma involuntária, e escreve em uma folha de papel o nome ABAMA, o próprio demônio se faz visível. Parodiando e invertendo o relato bíblico da criação do homem, o narrador diz a respeito dele: "Sua forma, a forma dupla do avesso da forma humana" [447]. O demônio criado à imagem do homem. Começa então o grande questionamento, impregnado dos conflitos de Rawet com o judaísmo:

> E um diálogo sem palavras se iniciou, eram desnecessárias, tudo o que poderia ser dito já era sabido. Mas era essencial o diálogo. Essencial para compreender bem o avesso de sua vida. [...] De mãos dadas, em círculo, capotões negros e cachos de cabelo encaracolados sobre a face saltitavam eufóricos num fundo de neve e noite e medo. Vivia-se um sonho para afastar o terror. E numa rápida sequência Abama se multiplicou e para cada unidade de sua forma um duplo surgia e esse duplo gerava outros dois, e cada um deles projetava um lamento em paisagem diversa. Desertos, dunas, sóis; vilarejos, casebres, palácios; palmeiras, carvalhos, tamareiras; lágrimas, choro, pranto. Reunir tudo isso, extrair o sumo, deixar que a sucessiva marca de humilhações estiole o gesto mais espontâneo, e aceitar o que sobra como irremediável [447].

A síntese elaborada por Zacarias dá bem conta do que ele observou em sua viagem pelo inferno, que é o mundo em que transita despido dos disfarces do quotidiano – a intolerância levada ao extremo: "Detestar, detestar sempre. Detestar a mesa porque é mesa, a cadeira porque o encosto é alto, e o banco porque não tem encosto. Detestar sujeito alto, baixo, gordo, magro. Matar todo sujeito que usa gravata-borboleta. Fuzilar sujeito que na rua avançar primeiro o pé esquerdo" [433].

Rawet provavelmente teria, de suas personagens, opinião semelhante à de Hermann Broch sobre as personagens de seu grande romance, *Os*

Inocentes (uma das mais importantes, por sinal, também se chama Zacharias):

> O romance lida com as condições e tipos prevalecentes no período pré-Hitler. As personagens escolhidas são inteiramente "apolíticas" [...]. Nenhum deles é diretamente "culpado" da catástrofe hitlerista. [...] Não obstante, é precisamente de um estado de mente e alma como esse que o nazismo deriva suas energias. Pois indiferença política é indiferença ética, logo estreitamente relacionada com perversidade ética. Em resumo, a maioria dos politicamente inocentes carregam uma porção considerável de culpa ética [289].

O imigrante que aporta em uma nova terra constrói para si uma nação imaginária, projeta incorporar-se a uma comunidade imaginária, nação e comunidade pré-existentes, provavelmente invertendo o sinal dos aspectos mais desagradáveis de sua terra de origem. Como bem observou Homi Bhabha, "a nação preenche o vazio deixado no desenraizamento de comunidades e parentescos, e transforma essa perda na linguagem da metáfora" [291]. Ele está, assim, na situação apontada por Wander Melo Miranda em "Emblemas do moderno tardio" [269-270]:

> Como contrapartida à hegemonia político-cultural dos centros metropolitanos internos e externos, a consciência de quem chega tarde na história do progresso e do novo, quando o moderno parece já estar consumado, reverte a ansiedade do atraso e do débito a favor de uma construção conceitual a posteriori, que seja capaz de dar conta de elaborar conexões alternativas da arte com a política, da cultura com a vida social. Nesse caso, a noção de moderno tardio não deve servir apenas para se pensar a constituição do Estado nacional brasileiro, do ponto de vista de Belo Horizonte e, depois, do projeto que culmina com a construção de Brasília. Mais do que isso, deve nos fazer ver, com a clareza necessária, o que aí narrado sobre a própria modernidade.
>
> O ponto crucial dessa narrativa é a defasagem entre modernidade e modernização, a que o trabalho crítico de elaboração, a ser levado a efeito na atualidade, torna possível detectar. A questão cultural se associa à questão teórica para enfrentar a pergunta talvez mais relevante que se coloca: em cada uma das experiências tardias do moderno, que cabe levantar e analisar, existiriam programas

alternativos de modernidade? Em que área sua diferença se marcaria mais acentuadamente? A partir desses programas, seria possível refazer conceitualmente a discussão sobre modernidade, pós-modernidade e tradição?

E este é meu comentário final, que Abama e outras obras de Rawet, lidas no horizonte da noção de *moderno tardio,* podem contribuir para "uma construção conceitual *a posteriori,* que seja capaz de dar conta de elaborar conexões alternativas da arte com a política, da cultura com a vida social", somando-se à "discussão sobre modernidade, pós-modernidade e tradição".

Saul Kirschbaum
Doutor em Letras pelo Programa de pós-Graduação em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas – FFLCH: Universidade de São Paulo.

BIBLIOGRAFIA

BHABHA, Homi K. "DissemiNation: time, narrative, and the margins of the mudem nation" (pp.291-322) *in* Bhabha, Homi K. (editor) *Nation and Narration.* London and New York: Routledge.

BENJAMIN, Walter. "The Storyteller" (pp.83-109) *in Illuminations,* trad. Harry Zohn. New York: Schoken books, 1985, 278 p.

BROCH, Hermann. *The Guiltless.* London: Quartet Books Limited, 1990 *(Die Schuldlosen.* Zurich: Rhein-Verlag AG, 1950, translated by Ralph Manheim), 292 p.

MIRANDA, Wander Melo (org). *Narrativas da modernidade.* Belo Horizonte: Autêntica, 1999, 360 p.

RAWET, Samuel. "Abama" (pp.407-448) *in Contos e novelas reunidos.* Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2004, 489 p.

VIEIRA, Nelson. *Jewish Voices in Brazilian Literatura – a prophetic discourse of alterity.* Gainesville (USA): University Press of Florida, 1995, 256 pp.

A recepção crítica da obra de Samuel Rawet[1]

Rosana Kohl Bines

Nos obituários e homenagens póstumas, publicados em jornal por ocasião da morte do escritor Samuel Rawet em 1984, a palavra "solidão" é onipresente, já a partir dos títulos: "Rawet, solitário nas obras e na morte"; "Rawet, a solidão na vida e na morte"; "Samuel Rawet, o inventor da solidão"; "Silêncio e solidão". Como é próprio aos necrológios, estes pequenos textos, escritos por amigos, jornalistas e críticos literários, traduzem o empenho comum de exaltar vida e obra, a partir de seus traços mais marcantes. Relembra-se a biografia imigrante do menino judeu-polonês que aportou no Rio de Janeiro aos 7 anos e confirma-se a condição deslocada que desde cedo se instalou, configurando uma personalidade solitária e arredia, espelhada na ficção por personagens igualmente solitários e arredios. Algumas homenagens relembram ainda o doloroso processo de desagregação mental que levou Rawet a isolar-se progressivamente da família e dos amigos, buscando a via do silêncio e da reclusão, confinado em seu apartamento na provinciana Sobradinho, cidade satélite de Brasília.

De modo consistente, vai-se pavimentando uma correspondência estreita entre vida e obra, como se estivessem ambas enlaçadas por um destino intransferível, um destino que pertencesse somente a Rawet e a seus personagens, isolados na própria dor e solidão. A leitura da obra permanece restrita ao universo meramente pessoal e idiossincrático, o que gera uma espécie de couraça impermeável ao entorno. Quais seriam as implicações desta estratégia discursiva, reiterada insistentemente pela crítica rawetiana? O que o olhar circunscrito ao universo biográfico do autor não nos permite ver?

Minha hipótese é a de que a ênfase na solidão rawetiana escamoteia a dificuldade da própria crítica em formular uma genealogia brasileira para a obra do escritor.[2] Em trabalhos anteriores, busquei demonstrar como a

---

[1] O presente texto é uma versão abreviada de um ensaio mais longo intitulado "Modos de desconexão: a crítica brasileira e a obra de Samuel Rawet" que integra uma coletânea de ensaios críticos de outros pesquisadores da obra de Rawet (no prelo).

[2] Ver Rosana Kohl Bines, "Escrita diaspórica (?) na obra de Samuel Rawet", *Vértices* nº2. São Paulo: Humanitas/FFCLH/USP, 1999 e "A prosa desbocada do ilustre escritor

literatura de Rawet sempre permaneceu atrelada, aos olhos da crítica, a um certo "alhures", a uma geografia e tempo para além das fronteiras nacionais. A marca de estrangeiridade percebida na prosa rawetiana, de dicção soturna e contorno ensaístico, não cabia facilmente nos moldes de uma escrita brasileira, identificada desde o nosso primeiro modernismo de 1922, pelos traços solares da espontaneidade e da coloquialidade. Daí a recorrente alusão à literatura europeia como matriz comparativa à escrita de Rawet, interpretada ora à luz de Kafka, Hesse, Borges, Beckett, Joyce ou Artaud.[3] Se por um lado tal filiação ilustre alçava a obra de Rawet ao patamar da grande literatura universal, por outro contribuía para a manutenção de prudente distância das letras nacionais. Falo em prudência, pois imaginar afinidades entre a escrita de Rawet e as de seus contemporâneos brasileiros implicaria em atividade de risco. Risco para a própria estabilidade dos paradigmas críticos que geravam o conceito de "nacional". Para conceder à literatura de Rawet a adjetivação de "brasileira" seria preciso alterar os critérios definidores de brasilidade, de forma a ler a dicção "estrangeira" da linguagem rawetiana, não mais como elemento exterior e impermeável à escrita nacional, mas como diferença inscrita no corpo mesmo da literatura brasileira.

Um breve exame da fortuna crítica de Rawet nos permitirá avaliar as diferentes maneiras de evitar as dificuldades em admitir a dissonância na orquestração do nacional. Dito de outra forma, busca-se aqui pensar os modos de desconexão da obra de Rawet da cena literária brasileira. A solidão que esta obra experimenta, habitualmente atribuída a traços endêmicos da escrita imigrante, mal adaptada aos trópicos, será relida como estratégia de sobrevivência da crítica, empenhada na manutenção de aparatos conceituais, ameaçados pela prosa estranhada de Rawet.

O que sobressai de imediato na revisão da crítica rawetiana são as ressalvas quanto ao hermetismo da obra. A questão da inacessibilidade de

estrangeiro", *Experiência cultural judaica no Brasil: recepção, inclusão e ambivalência,* Monica Grin e Nelson Vieira (orgs.) Rio de Janeiro: Topbooks, 2004. Parte da tese de doutorado em literatura comparada, realizada na Universidade de Chicago, 2001.

[3] Alguns exemplos de alusão a escritores estrangeiros na crítica sobre a obra de Rawet podem ser encontrados em Assis Brasil, "As viagens a Rawet", Prefácio ao Livro de Samuel Rawet. *Viagens de Ahasverus...,* Rio de Janeiro: Olivé, 1970; Gilda Salem Szklo, "A experiência do trágico (Recordando Rawet)", *Suplemento Literário nº 950, 15 de dezembro de 1984; Helio Pólvora. A força da ficção.* Rio de Janeiro: Vozes, 1971.

seu português desnaturalizado, que soa como língua estrangeira, aparece sempre com um sinal de menos, como algo desabonador, que impediria a fruição do leitor brasileiro, mais afeito ao *jeitinho* descomplicado de narrar. Em resenha de *Contos de Imigrante* (1956), livro de estreia de Rawet, publicada no Diário de Notícias, lê-se o seguinte veredicto: "Creio que Rawet esteja tentando contar de maneira diferente, esquecido de que o bom mesmo é contar de maneira simples e comum".[4] Bom para quem? Segundo que critérios? Quem estabelece que o "contar de maneira diferente" é ruim? Quem elege e ratifica o "simples" e o "comum" como valores positivos? A resenhista não explicita os seus pressupostos conceituais e pauta sua autoridade crítica na suposta sintonia com o gosto popular. Escreve em nome de uma coletividade genérica de leitores brasileiros, presumivelmente unidos pelo gosto compartilhado da prosa coloquial. Desta feita, transfere-se para o escritor toda a responsabilidade por seu eventual fracasso junto ao público, eximindo-se o crítico (e a audiência) da engrenagem complexa que movimenta a circulação das obras em contextos específicos. O que o texto da resenha cala é justamente a história de toda esta rede imbricada de expectativas quanto ao que constitui a boa ou má literatura, segundo padrões estéticos afinados com a palavra prosaica como índice de brasilidade. Toma-se como automática a homologia entre o nacional e o coloquial, obscurecendo assim a elucidação do longo processo de construção desta correspondência, que tem como eco mais remoto nossa herança colonial e a articulação de uma identidade brasileira contraposta à categoria do estrangeiro.

Não cabe nas dimensões e propósitos deste pequeno ensaio o rastreamento da questão nacional e seus muitos desdobramentos no campo da literatura. Minha observação pontual restringe-se a assinalar a ausência de reflexão, por parte da crítica, sobre os próprios juízos de valor mobilizados na leitura da obra de Rawet. Se é certo que a obra provocou enorme desconcerto junto aos leitores especializados, o estranhamento não chegou a abalar as molduras críticas vigentes. Pelo contrário, é patente o esforço de conter o potencial disjuntivo da obra, privando-a do atrito com outras obras brasileiras do passado e do presente. O mais interessante é que o movimento de isolar a obra do cenário literário brasileiro não se fez apenas por meio da crítica negativa, que responsabilizava o imigrante

[4] Eneida. "Contos do imigrante", *Diário de Notícias.* Rio de Janeiro, 30 de março de 1956.

estrangeiro pelo hermetismo da escrita. Pode-se afirmar que a crítica foi em sua grande maioria elogiosa à obra de Rawet. Por mais paradoxal que possa soar, foi sobretudo pela exaltação das qualidades da obra que a crítica logrou desconectar Rawet de seu entorno, liberando-se por conseguinte da tarefa dificultosa de revisão de seus próprios esquemas de análise.

As manifestações de apreço à obra assumiram inicialmente duas formas distintas: ou bem os críticos valorizaram a escrita de Rawet pela comparação laudatória com os melhores exemplares da literatura universal, como já mencionei, ou a identificaram como expressão de uma nova fase para a literatura nacional. Esta segunda vertente foi amplamente divulgada por Assis Brasil, o crítico mais influente da obra de Rawet. Em seus prefácios e matérias de jornal,[5] Assis Brasil costumava qualificar Rawet de "pioneiro e visionário" do novo conto brasileiro, por distanciar-se do coloquial-pitoresco do modernismo. A originalidade era percebida tanto no conteúdo quanto no tratamento da linguagem: "Quebrando a estrutura do conto tradicional – não tendo medo de eliminar os enredos empolgantes e os personagens delineados psicologicamente – Samuel Rawet abria perspectivas novas para os jovens escritores, indicando-lhes os caminhos a serem percorridos".[6] É curioso que tais jovens escritores não figurem nominalmente nas críticas de Assis Brasil, quando elege Rawet como espécie de precursor das novas pesquisas do conto brasileiro. É como se toda a força crítica da leitura de Assis Brasil se interrompesse bruscamente neste momento crucial de nomeação. Quem são os escritores e quais as obras com que a prosa de Rawet dialoga? Para quem ele abriu caminhos? Quais aspectos de sua pesquisa estética foram retomados adiante?

A ausência de respostas imprime uma grande solidão ao posto de "pioneiro" do novo conto brasileiro. Pela via do elogio, Rawet é alçado à condição de desbravador de novas perspectivas literárias, rompendo a um tempo com a tradição coloquial do modernismo e inaugurando uma dicção mais intimista na sondagem do que Assis Brasil chamou de "angústia ancestral". Esta posição singular que se oferece a Rawet, enquanto

[5] Ver em especial Assis Brasil, "As viagens de Rawet", prefácio ao Livro de Samuel Rawet, *Viagens de Ahasverus...* Rio de Janeiro: Olivé, 1970; "Samuel Rawet, um marco literário", prefácio à 2ª edição de *Contos do imigrante,* Rio de Janeiro: Ediouro, 1972; "Samuel Rawet e o destino do homem", *Jornal de Letras,* Rio de Janeiro, junho de 1974.
[6] Assis Brasil, "As viagens de Rawet", p.9.

"visionário", mantém o escritor distanciado tanto da tradição que o precede quanto do que porventura venha a sucedê-lo. É um lugar de suspensão, por assim dizer, desapegado do solo concreto em que se movem e se debatem as obras, no corpo a corpo da vida literária. Na leitura de Assis Brasil, Rawet rompe com o passado, perfaz um corte radical – "na época de sua estreia, 1956, o gênero nunca fora antes tão violentamente revolvido"[7] – e na fenda aberta caminha como um pioneiro solitário, a quem não é dado conhecer seus companheiros de percurso.

Nem a menção honrosa ao nome de João Guimarães Rosa parece alterar a solidão construída para a obra de Rawet, pois é pela categoria do "novo" que ambos figuram lado a lado no estudo de Assis Brasil, como duas estrelas solitárias, destinadas a irradiar um brilho singular e, até certo ponto, estéril, na medida mesma de sua originalidade irreproduzível.[8] Mas é ainda o próprio Assis Brasil quem nos permite vislumbrar, apenas de relance, uma via de aproximação fértil entre as literaturas de Rosa e a de Rawet, para além da celebração da ruptura estética no ano de 1956, data da publicação de ambos, *Contos de Imigrante* e *Grande Sertão: Veredas.*

Já quase ao final de seu prefácio ao livro de Rawet *Viagens de Ahasverus,* o crítico ensaia um brevíssimo movimento na direção comparativa, quando equipara as obras de Rawet e de Rosa, "no plano em que a informação cultural é o próprio instrumento criador e de afirmação moral".[9] Esboça-se nesta pequena frase uma possibilidade de leitura instigante, que entretanto não ganha desdobramento à altura do *insight.* O que Assis Brasil parece intuir é que a força das respectivas literaturas está na imbricação entre o mundo particular de cada artista e a linguagem que dele emerge e que o expressa. Se em Rosa são as tensões do mundo sertanejo que "falam" a cada linha, encorpadas no léxico, no ritmo e na prosódia do texto, em Rawet é o mundo judaico que traz a diferença e o

[7] Assis Brasil, "As viagens de Rawet", p.9.
[8] Em recente resenha para o jornal O Globo, Wilson Martins tece o seguinte comentário a propósito da obra de João Guimarães Rosa: "Sagarana, em 1946, ficou, seja como estrela solitária, recebido como um prodígio da natureza, seja como recessivo tardio do regionalismo de Valdomiro Silveira... sem contudo desencadear um nova 'idade do conto', assim com, dez anos depois, 'Grande sertão: veredas' também pouco desencadearia uma nova idade do romance. A originalidade de Guimarães Rosa condenou-o a ser um modelo ao mesmo tempo irrepetível e, por isso mesmo, estéril". O Globo, 2/10/2004.
[9] Assis Brasil, "As viagens de Rawet", p.12.

desconforto para o corpo da linguagem. São personagens com nomes em iídiche; referências a passagens bíblicas, a errância como tema e experimento estético na condução de enredos inquietos, sem pouso certo, movidos por uma escrita itinerante e aflita, que se contorce na modulação do drama da imigração e das dificuldades de pertencer.

É curioso notar como a crítica posterior a Assis Brasil lidou com este diferencial judaico, delineando com muita ênfase na obra de Rawet um movimento progressivo dos textos do particular para o geral, na perspectiva de uma literatura que soube transcender a condição específica do judeu, em direção a uma reflexão mais abrangente e compreensiva acerca dos dramas da humanidade. Jacob Guinsburg, por exemplo, nota como a figura particular do judeu imigrante, tão presente no livro de estreia de Rawet, *Contos do Imigrante,* generaliza-se em livros posteriores na figura do homem marginalizado, anônimo, o "ser de fronteira". Maria Lucia Verdi segue a mesma orientação quando afirma que Rawet não trata do exílio da raça, mas do exílio do homem. Lucas Santiago ratifica a ótica generalista nesta passagem: "Rawet transformou a figura errante do Judeu imigrante em um personagem de nossa vida cotidiana, emprestando-lhe a sua própria alma triste e solitária. Ele ensinou seus contemporâneos que o homem, independentemente da geografia ou da crença, *é* para todo o sempre a mesma essência.[10]

A percepção de um movimento universalizante na literatura de Rawet é sem dúvida alguma procedente. O que me parece questionável é o valor positivo que se confere a esta trajetória, entendida como superação desejável de um mundo restrito em favor da comunhão com valores humanos mais abrangentes. O elogio da lente universalista oculta, a meu ver, uma cegueira da crítica acerca dos próprios métodos utilizados na confecção de uma identidade brasileira para Rawet, é fortalecida pelo apagamento do traço judaico. A ênfase recai sobre um horizonte compartilhado de afetos, onde os termos "judeu" e "brasileiro" deixam de interpelar-se mutuamente, em situação de conflito, e passam a conviver

[10] Alguns estudos em que a perspectiva universalizante na obra de Rawet é ressaltada: Jacob Guinsburg, "Os imigrantes de Samuel Rawet", *Paratodos* nº 30, 1957; Assis Brasil, "As Viagens de Rawet",1970; Maria Lucia Verdi, "Obsessões temáticas: uma leitura de Samuel Rawet", 1989; Lucas Santiago, "Samuel Rawet, o inventor da solidão", *Suplemento literário* 1016, 22 de março de 1986, p.10.

integrados na expressão de um sentido de deslocamento, contingente a todos os seres humanos.

Se há um lado positivo na perspectiva universalizante é a recusa expressa de Rawet de se deixar aprisionar por uma "tipologia": "Sou judeu, imigrante, vim menino para cá. Mas não sou uma figura arquetípica, genérica do judeu"[11]. Rawet se afasta da retórica naturalista, interessada em levantar a topografia social dos grupos étnicos. O elemento judaico interessa não pelo que tem de típico ou singular, mas pela intensificação de características que são comuns a todos os seres humanos, como o sentimento de inadequação e o questionamento incessante. Nelson Vieira lê nesta ampliação de foco "do judeu imigrante para o judeu errante, para solitário errante" uma transcendência da perspectiva nacionalista através dos movimentos de "fragmentação, marginalização e alienação".[12] Ainda que reconheça a produtividade da interpretação de Vieira, minha leitura indica outro caminho – a de que a literatura de Rawet jamais transcende o ponto de vista nacionalista e está dolorosamente empenhada na conquista da qualificação de "brasileira". Se consideramos o discurso universalizante de Rawet apenas pelo potencial combativo contra toda sorte de guetos (judaico ou brasileiro), arriscamos endossar um pleito de alteridade radical que intensifica ainda mais a mitologia do escritor solitário e faz muito pouco pela compreensão da dinâmica complexa agindo na ficção de Rawet. É o mesmo Nelson Vieira quem sugere uma direção mais fecunda para a compreensão do impulso universalizante em Rawet, em sutil e significativa mudança na condução de seu argumento, ao afirmar que "temas explicitamente judaicos encenam o drama da diferença que atua em toda parte".[13] Aqui Vieira não trata mais da transcendência ou superação do particular no geral, mas da reiteração do problema da diferença, disperso em variados contextos.

Desdobrando o *insight* de Vieira, inclino-me a ler o impulso generalizante em Rawet menos como um passo adiante e mais como manifestação de uma dificuldade renitente com os impasses de uma identidade hifenizada de judeu-brasileiro. Em outras palavras, o movimento universalizante na literatura de Rawet seria muito mais uma estratégia de

[11] Entrevista de Samuel Rawet a Ronaldo Conde, "A necessidade de escrever", 1959.
[12] Nelson Vieira, "Samuel Rawet: From *Shtet1* to Subúrbio", p.65.
[13] Ibid., p.73.

recalque e deslocamento, para o plano genérico, das fraturas e descontinuidades de uma identidade hifenizada, do que a expressão bem-acabada da condição estrangeira de todos nós.

Se de fato o percurso que vai do judeu imigrante ao homem deslocado significasse a superação salutar do traço cultural particular, o elemento judaico não ressurgiria com tamanha virulência em momento tardio da obra de Rawet, sob a forma de antijudaismo e auto-ódio. No comentado artigo "Kafka e a mineralidade judaica ou a tonga da mironga do kabuletê", Rawet desmonta o que na sua perspectiva configura uma excessiva e descabida valoração do elemento judaico na obra de Kafka. Neste artigo, Rawet usa Kafka como pretexto para vociferar impropérios contra a comunidade judaico-brasileira, a qual caracteriza como inculta, medíocre e materialista e da qual busca se desvencilhar por meio da linguagem vulgar, identificada à fala livre do carioca. Entre os estereótipos do judeu comerciante com "suas transas marginais" e do carioca espontâneo e verdadeiro, Rawet não hesita:

> Judeu significa para mim o que há de mais baixo, mais sórdido, mais criminoso, no comportamento deste animal de quatro patas que anda na vertical. Não vou pedir desculpas pela linguagem vulgar. O meu vocabulário é o do carioca, e com pilantras é impossível, e inadequado, literária e estilisticamente, o emprego de vocabulário mais refinado. Quero pedir a essa meia dúzia de oito ou nove, ou quatro ou cinco, de judeus ou parceiros de judeus em suas transas marginais, que vivem me aporrinhando por aí, que desinfetem![14]

O escritor já estava muito doente quando publicou este artigo, tomado por sentimentos de perseguição e paranoia. Amigos contam que Rawet passava dias seguidos enclausurado em seu apartamento em Sobradinho, culpando judeus imaginários pelas constantes batidas no teto e na parede que lhe impediam de ler e escrever. Rawet só saía de casa para comprar água mineral, alegando que os judeus haviam contaminado a sua água encanada. A violência patológica com que investe contra os judeus deixa à mostra um sentimento exacerbado, de quem viveu a vida de escritor sob o signo da dilaceração. Dá-se um testemunho em carne viva da experiência de escrever em português no Brasil, portando uma

[14] Samuel Rawet, "Kafka e a mineralidade judaica ou a tonga da mironga do kabuletê", *Escrita* nº 24, setembro de 1978, p.58.

tradição cultural singular, sem o apoio de um pensamento crítico que articulasse as diferenças na perspectiva do diálogo.

O presente ensaio buscou rastrear na fortuna crítica de Rawet algumas estratégias de escape deste diálogo necessário entre o "brasileiro" e o "judaico". Em primeira instância, sublinhou-se a construção de um lugar solitário para a literatura rawetiana, seja através das ressalvas sobre o hermetismo da obra, seja pelo elogio ao seu ineditismo, que a isola igualmente do horizonte comparativo com outras obras brasileiras. A solidão de Rawet no panorama literário brasileiro se acirra ainda pela confecção de uma genealogia estrangeira para a sua prosa, identificada à expressão de escritores como Kafka, Beckett ou Artaud. Em segunda instância, ressaltou-se o apagamento do traço diferencial judaico pela linguagem da universalização, que minimiza os choques interculturais em favor de uma representação genérica da condição deslocada de todo ser humano. Por diferentes caminhos, a crítica colaborou para o insulamento da obra de Rawet, preservando-a e preservando-se, a um só tempo, da tarefa de repensar a literatura brasileira como *problema* e não mais como lugar de consenso. Empreender esta tarefa significa ainda redimensionar o lugar do leitor de Rawet, acostumado a usar a solidão como protocolo de leitura e dela tirar partido. Explico melhor: em torno de uma literatura considerada tão "singular" e "difícil", agrupam-se apenas uns poucos leitores iniciados, espécie de confraria rawetiana que não comporta multidões e encontra certo prazer na preservação de seus "achados" literários, como um segredo guardado a sete chaves.

Por isto a tarefa ainda não empreendida de ler os contos e ensaios de Samuel Rawet em perspectiva comparada, queimando as mãos com a faísca crítica produzida pelo atrito com diferentes obras, é absolutamente necessária em várias frentes: no âmbito da literatura rawetiana, o trabalho comparativo possibilitaria uma compreensão da obra em perspectiva dialógica, rompendo a solidão que a encastela em situação de culto; no âmbito da crítica, abrir-se-ia a oportunidade de reelaboração de arcabouços conceituais, de forma a não potencializar o traço "estrangeiro" da escrita de Rawet, como emblema de uma incomunicabilidade aurática, mas incorporá-lo no embate por um conceito mais poroso de brasilidade e, no âmbito da recepção, gerar um

público leitor muito mais vasto para a obra, desobrigado do culto à singularidade e lançado na arena aberta da livre-associação.

Rosana Kohl Bines
Doutora em Literatura Comparada – Universidade de Chicago
Professora de Literatura da PUC-Rio
Pesquisadora da Cátedra UNESCO de Leitura

Samuel Rawet: paradoxos da escrita

Stefania Chiarelli

Pareço uma daquelas árvores que se transplantam, que têm má saúde no país novo, mas que morrem se voltam à terra natal.
Miguel Torga

Cinquenta anos se passaram desde a primeira edição de *Contos do Imigrante,* obra de estreia de Samuel Rawet. O autor, então com 27 anos, partiu de sua experiência pessoal para delinear com contundência a situação de desenraizamento e de solidão do imigrante no Brasil. Pensar hoje a escrita deste escritor judeu-polonês, emigrado ainda criança para o país, demanda um modo especial de se olhar para a própria tradição literária brasileira, que inúmeras vezes se encarregou de pouco valorizar a singular obra rawetiana. Em termos de literatura brasileira, Rawet pode ser considerado dissidente, tendo permanecido esquecido por décadas. Nesse período, pouco espaço lhe foi destinado nos estudos acadêmicos, e o mesmo se deu na mídia, que se limitou a dedicar artigos cuja ênfase se situava mais nos aspectos curiosos da vida – e da morte – do autor e menos em sua produção literária.

O próprio escritor reconhecia ter tido enorme dificuldade em se situar como temática na literatura brasileira, em se engajar nessa outra comunidade cultural e discursiva. Desse lugar marginal que Rawet ocupa durante muito tempo em relação à literatura brasileira pode se perceber um movimento de redescoberta de sua obra a partir dos anos 90, em que começa a ser relido, comentado e até mesmo cultuado anonimamente por aqueles que tiveram contato com seus livros. Trabalhos acadêmicos passam a discutir a prosa rawetiana, comunicações em congressos de literatura proliferam, enquanto artigos de jornal e resenhas buscam reapresentá-lo ao público leitor. De um lugar marcado pela marginalidade e pela dissidência, Rawet passa lentamente a receber mais e mais atenção, sendo praticamente alçado hoje ao lugar de autor cult. Movimento que não deixa de ser irônico, mas compreensível dentro de um contexto da celebrização da figura do escritor na sociedade contemporânea.

O lento ressurgimento do interesse pelo nome do autor também pode ser associado ao momento de maior receptividade ao tema da alteridade, uma vez que Rawet soube explorar de modo singular a experiência do judaísmo e da imigração. No Brasil, nunca foi tão vasta a produção de biografias e relatos de imigrantes empenhados em relatar suas trajetórias, entretanto a escrita de Rawet se oferece como contraponto à febre editorial de cunho autobiográfico: a diferença reside no tratamento dado pelo autor ao tema. Na década de 60 sua literatura foi recebida de outro modo – causou espanto o caráter de estranhamento, de ruptura, de inovação. Meio século passou desde a publicação de *Contos do Imigrante,* e permanece um tanto árdua sua leitura, pelo grau de sofisticação no uso da linguagem, entretanto o tema da diferença encontra alta receptividade. Em outras palavras, se a forma ainda requer ampla dedicação do leitor, o tema passou ao centro do debate contemporâneo.

Samuel Urys Rawet nasceu em 1929, em uma pequena aldeia chamada Klimontow, na Polônia. O escritor era de origem *asquenaze,* ramo da população judaica do Leste Europeu falante do iídiche. Veio para o Brasil aos sete anos de idade com a família, e chegou ao Rio de Janeiro em 1936. Nessa cidade viveu a maior parte do tempo nos subúrbios cariocas, em bairros da Leopoldina, Olaria e Ramos. Formado pela Escola Nacional de Engenharia, decidiu em 1957 mudar-se para Brasília. Na futura capital, trabalhou como engenheiro de Cálculo de Concreto Armado da equipe formada pelo arquiteto Oscar Niemeyer, o engenheiro Joaquim Cardozo e o urbanista Lúcio Costa, fazendo os cálculos para as construções da cidade. Paralelamente ao trabalho de engenheiro, continuou a se dedicar à literatura, isolado e recluso em sua atividade intelectual. Rawet morreu de aneurisma cerebral em 1984 aos 55 anos, na cidade de Sobradinho (DF), com indícios de problemas mentais.

A dedicação a duas atividades tão distantes entre si marcou a carreira do autor. Para Rawet, a subsistência advinha de sua "metade-engenheiro", enquanto a "metade-escritor" recusava terminantemente o vínculo com a erudição excessiva. A divisão constante na vida do autor entre as funções de engenheiro calculista e escritor *nas horas vagas* pode ser entrevista na seguinte declaração:

> Escreve-se como se pode, e quando se pode. Em pé, deitado, de cócoras, 'à noite, na hora do almoço, na rua, no mictório. E recebe-se o que se pode receber, ou o que pagam, quando querem pagar. Não há divisão propriamente, há conflito.[1]

Rosana Bines destaca o fato de que o autor buscava incessantemente desvincular sua imagem daquela marcada por uma herança livresca, associada à dicção culta da língua. Atribui tal característica à relação tumultuada do autor com seu passado cultural e à expectativa do contexto literário nacional em relação ao "descomplicado" como sinônimo de brasileiro.[2] O empenho do escritor em recusar a marca de intelectual letrado é mais um dos conflitos que caracterizaram a trajetória de Rawet, o que reitera sua conflituada relação com o legado judaico, uma vez que não desejava se ver vinculado ao rótulo de "povo do livro". Dessa forma, um paradoxo se instala: o *status* de intelectual erudito vincula Rawet à tradição que rejeita, mas é por meio de seus escritos que o autor problematiza toda essa carga explosiva de ambivalências e impossibilidades.

Apesar do rompimento com a comunidade,[3] Rawet nunca deixou de admirar intelectuais e escritores judeus. O escritor se identificava no plano teórico com dissidentes do judaísmo, sempre se alinhando àqueles que questionavam a tradição. Registre-se sua profunda admiração pelos filósofos judeus Baruch von Spinoza (1632-1677), de Tratado da Reforma do Entendimento, (ameaçado de excomunhão pela comunidade judaica), e Martin Buber (1878-1965), autor de "Eu e tu". Essa nítida separação que estabelecia entre os judeus "concretos" e aqueles a quem respeitava pode ser entrevista na seguinte declaração: "Creio que foi através de Buber que aprendi os primeiros elementos positivos do judaísmo. A experiência concreta só me havia mostrado os elementos negativos".[4]

Sensível às questões identitárias da comunidade judaica, Rawet nem sempre foi compreendido por parte dela no Brasil. Tal questão ratifica o

[1] GOMES, Danilo. "Na toca de Samuel Rawet, o solitário caminhante do mundo". In: *Escritores brasileiros ao vivo.* Belo Horizonte: Comunicação, 1979, p.163-164.

[2] BINES, Rosana K. "A prosa desbocada do ilustre escritor estrangeiro". In: GRIN, M., VIEIRA, N. (Orgs.). *Experiência cultural judaica no Brasil.* Rio de Janeiro: Topbooks, 2004, p.201.

[3] Em seus últimos escritos, o autor rompera publicamente com o judaísmo no violento artigo "Kafka e a mineralidade judaica ou a tonga da mironga do Kabuletê", publicado na revista *Escrita* de 1978.

[4] RAWET, Samuel. *Angústia e conhecimento: ética e valor.* São Pauto: Vertente, 1978, p.7.

caráter incômodo quando se trata de situar sua obra. Se o autor admirava ou não membros da comunidade judaica, o fato é que terminou por reiterar sempre que pôde um questionamento visceral a respeito da tradição engessada que não lhe parecia transmitir mais nenhum sentido. Conforme assinala com propriedade Flávio Moreira da Costa,[5] há dois tipos de escritores de origem judaica: os que respeitam a tradição cultural de seu povo e fazem disso o caldo principal de sua criação – caso de Isaac Singer e de Moacyr Scliar – e aqueles que lutam contra ela, como Philip Roth e o próprio Rawet. Esse impasse sempre existiu em sua obra de forma inquestionável.

Vivenciando de distintas formas o fato de fazer parte de uma tradição dilacerada, marcado pelo conflito de pertencer e não pertencer ao mesmo tempo a um conjunto de valores que muitas vezes refutava, Rawet problematiza de forma contundente esses dilemas em sua escrita: "Olha, o que sempre me preocupou foram figuras em conflito. Acho que a temática principal dos meus livros poderia ser essa", afirmou o autor em entrevista a Ronaldo Conde, em 1971.[6]

Figuras em meio a situações de impasse marcam a obra rawetiana. "Contos do Imigrante" se compõe de dez narrativas em que o escritor realiza espécie de painel evidenciando condições em que imigrantes judeus experimentam a sensação de estarem à margem, sem referências diante de uma realidade que desconhecem. Os cinco primeiros contos tematizam diretamente a figura do imigrante judeu, enquanto os demais ampliam a atmosfera de inadequação a outros tipos de personagens marginalizados. Por meio de seus personagens imigrantes, Rawet problematiza a perda da experiência e o esfacelamento da tradição, em narrativas que tematizam o esquecimento.

É o estado de insulamento o tema de "Réquiem para um solitário", conto que encena a situação de impasse irremediável em que se encontra o imigrante que venceu, que *fez a América.* A fartura na geladeira, a

[5] COSTA, Flávio M. Orelha. In: RAWET, Samuel. *Contos e novelas reunidos.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

[6] CONDE, Ronaldo. "A necessidade de escrever contos". Correio da Manhã/Anexo, dez. 1971, apud VIEIRA, Nélson. "Samuel Rawet: ethnic difference from shtetl to subúrbio". *Jewish voices in Brazilian literatura: a prophetic discourse of alterity.* Gainesville: University Press of Florida, 1995, p.64.

tranquilidade das crianças dormindo no quarto, a presença da mulher companheira, são todos indícios da estabilidade adquirida por anos de árduo sacrifício. "A inércia que não *é* do cansaço, mas da fartura, da vitória, da segurança em bloco." (p.54) É tudo aquilo que representa a "Ordem" em sua marcha lenta e aparentemente definitiva.

Todas as conquistas já foram feitas. Em perspectiva complementar ao conto "O profeta", em que o protagonista se vê excluído do seio da família e da comunidade judaica após a emigração, aqui o protagonista representa a parcela da comunidade que foi bem sucedida e integrou-se à sociedade brasileira. Mas resta a culpa. E cabe ao filho contestar a postura ética do pai em relação à história familiar e judaica. Configurando- se como um estranho que pela primeira vez desvela sua verdadeira face, o filho faz vir à tona sentimentos incômodos: cobra um posicionamento frente ao passado que o pai insiste em negar, apontando para o triunfo da figura paterna como o "acanalhamento dos sentidos", expressão cara a Rawet.

Problemas familiares decorrentes do conflito entre gerações são tematizados de forma violenta no conto. Boris Fausto destaca esse tópico como ponto fundamental na história dos imigrantes:

> (...) destaquemos o conflito geracional, decorrente entre outros fatores da educação, trazendo como consequência a apreensão de dimensões diferentes da vida, o aprendizado da norma culta da língua do país, os contatos com gente de outras etnias, os quais conduzem a amizades e ligações afetivas não controláveis.[7]

O imigrante da primeira geração, na narrativa, é a figura paterna, empenhada em acumular bens a partir do trabalho. Esse indivíduo, de acordo com Berta Waldman, seria o judeu que busca a redenção no esquecimento do passado coletivo, por meio da via do enriquecimento: "aburguesam-se, participam da engrenagem maior do capitalismo, sem entretanto conseguir esquecer totalmente de suas raízes. Estariam, desta forma, na condição de exilados de si mesmos",[8] conforme expressão utilizada pela autora ao se referir a certos personagens judeus na obra de

[7] FAUSTO, Bóris. "Imigração: cortes e continuidades". In: SCHWARCZ, Lília M. (Org.) *História da vida privada no Brasil,* vol 4, São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.19.

[8] WALDMAN, Berta. *Entre passos e rastros: presença judaica na literatura brasileira contemporânea.* São Pauto: Perspectiva/FAPESP/Associação Universitária Judaica, 2003, p.129.

Moacyr Scliar. O exílio em relação a si mesmo equivaleria ao pouco ou nenhum contato do indivíduo com sua história pessoal, o que resultaria em um processo de absoluta desconexão com a tradição e com o legado da cultura judaica, caso também do personagem Zacarias, de *Abama* (1964). É possível inclusive perceber uma identificação entre o protagonista deste conto e o personagem central de *Abama:* ambos passam por processo doloroso ao entrar em contato com aspectos da tradição que insistem em negar. A carta e o embate com o filho propiciam esse encontro adiado no conto, enquanto na novela o fato se dá no momento que Zacarias está frente a frente com seu "demônio pessoal". Registre-se, entretanto, que Zacarias pertence à galeria dos personagens marginalizados da prosa rawetiana.

Valores como o dinheiro, poder e estabilidade financeira eram repudiados com veemência pelo autor em sua vida pessoal. É com relação à parcela de membros da comunidade judaica excessivamente identificada com tais princípios que Rawet parecia nutrir cada vez mais rancor, uma vez que são esses tipos os que recebem maior cota de crítica e escárnio nas páginas de sua ficção. Seus contos encenam a dificuldade do imigrante de se situar na nova vida, frente ao dilema moral que o autor coloca. Mais uma vez se pode perceber a situação paradoxal de Rawet em relação à comunidade judaica e ao próprio judaísmo. Em que medida é possível romper com uma tradição cultural? Até que ponto essa mesma tradição informa os textos que insistem em negá-la? A marca de escritor judeu, nesse caso, seria um facilitador para a recepção do autor ou uma espécie de maldição?

A leitura de "Judith" esclarece de certa forma o posicionamento ambíguo de Rawet em relação ao vínculo com a tradição judaica: trata-se da única narrativa de *Contos do Imigrante* em que se acena com a possibilidade de um desenlace menos amargo. Rejeitada por toda a família por ter se casado com um *goy,* Judith está recém-viúva, sem posses e com um filho de dois meses. Na mitologia judaica, Judite era uma jovem viúva que decide dirigir-se ao acampamento do general inimigo, Holofernes, e consegue – sem ser desonrada – seduzi-lo e decapitá-lo. Essa narrativa, originalmente em hebraico, faz parte dos Deuterocanônicos, livros considerados apócrifos pelos judeus e pela Igreja protestante. São inúmeras

as obras literárias que retomam a história da viúva, que representa a judia que se sacrifica para salvar seu povo[9].

No conto rawetiano, Judith resolve recorrer à única pessoa capaz de acolhê-la, mas é recebida friamente pela irmã, que não demonstra a mínima afeição ao revê-la: "Talvez procurassem ambas um fio que as reatasse, mas era inexistente esse". Comportando-se como duas estranhas, têm em comum apenas um passado remoto. A irmã desfruta de todo conforto material e o encontro é absolutamente frustrante.

A despeito da amargura que sente pelo ostracismo que lhe foi imposto, Judith decide, ao final do conto, levar seu filho para realizar a circuncisão:

> quando se resolvera unir com outro que não de sua raça tinha a perfeita consciência do ato, que não representava uma total renúncia à sua origem (havia arraigado em si um peso que um simples gesto ou atitude não desloca), nem ele a obrigava ou exigia a fazer tal coisa. (p.41)

A recusa da renúncia à origem pode ser lida à luz de uma maneira pessoal da personagem se relacionar com a tradição, encarando-a como uma memória crítica e não fossilizada. Judith não abdica de se inserir no conjunto de valores judaicos, mas revela uma opção clara de quebrar paradigmas de comportamento pré-estabelecidos. Após a rejeição da irmã – que simboliza a própria comunidade judaica – Judith encerra o conto desfrutando de uma modesta alegria e sente a vida pulsar em seu próprio corpo: "o seio pronto em oferecimento onde ele mergulharia para mamar." (p.41) Uma nova vida a aguarda, não só a do filho, mas também a perspectiva de reavaliar padrões de conduta não aceitos pela sociedade. Judith é a única personagem feminina de *Contos do Imigrante* que se mostra apta a reivindicar para si uma história diferente daquela que lhe foi destinada pelos homens.

A figura feminina de "Réquiem para um solitário" limita-se a aceitar passivamente as escolhas do marido. No conto, vão surgindo fragmentos de memória que remetem ao seu passado – a viagem de navio, o país novo, o trabalho, a língua estranha – ao que se mesclam situações

---

[9] ENDERLÉ, Marcelle. "Judite". In: BRUNEL, Pierre. *Dicionário de mitos literários.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1997, pp 539-544.

do presente, como as várias interrupções da mulher. Esta, numa atitude servil, aparece como o símbolo máximo da segurança e da quietude do lar, quase implorando a reafirmação da certeza das coisas, em contraponto ao turbilhão de reflexões que assomam ao pensamento do homem. "Como comunicar-lhe a sensação de esboroamento? Como dar-lhe a ideia de insegurança que o dominara, substituindo a solidez arrogante?"(p.59) De novo, a ordem é perturbada pela lembrança de uma carta, recebida anos antes, que faz ressurgir o remorso pela rememoração das imagens daqueles que ficaram e sofreram as atrocidades do nazismo: "E nos bosques dos arredores há valados e valados de corações roídos pelas balas, e há galhos de castanheiros que resistem ao balanço de olhos esbugalhados."(p.55).

"Como não endoidecer?", indaga-se a personagem. A resposta parece vir da necessidade reiterada dessa "Ordem" que a tudo disciplina, para que nada fuja do controle. Principalmente os sentimentos de culpa por ter sobrevivido – e ainda por cima, enriquecido. Por duas vezes essa segurança aparente é ameaçada, no questionamento do filho – o presente da narrativa – e na lembrança da carta, recebida há alguns anos, momentos em que irrompe a lembrança de uma outra realidade.

"Tentava agarrar, com os olhos cegados pela pressão, os pedaços de ordem que desmoronava, mas compreendeu o inevitável. Inerte, corpo morto, prostração. Dormia."(p.61) Na conclusão do conto, a ordem é expressa em letra minúscula, indicando a falência da possibilidade de negar o confronto com a dolorosa história pessoal da personagem – que remete à inserção na História coletiva – e confirmando o desmantelamento quase físico, mas sobretudo moral de que padece.

Poucas vezes vira o amanhecer, e a ele nunca havia dado importância: "Agora aterrava e aliviava, alternadamente, como um êmbolo de pistão. Horizonte irisado. Gradação imperceptível até o vermelho infernal."(p.61) 0 alvorecer, metáfora da incerteza e da angústia, surpreende o homem em suas reflexões. Ele se oferece como cenário para o *réquiem* a que se refere o título, alusivo à canção fúnebre, o que confirma a morte em vida da personagem. A sensação é de esfacelamento, de algo que se parte inexoravelmente. É inútil a tentativa de seguir adiando o enfrentamento do dilema: aquele que parte e sobrevive ao drama também carrega em si as

memórias de quem ficou e pereceu. O padecimento moral e a culpa podem ser negados, mas sua irrupção é violenta e dolorida.

É possível reconhecer neste conto a predominância do tema da culpa por ter sobrevivido. *Survivor guilt* é um termo cunhado por William Niederland, pioneiro no estudo das atitudes mentais dos que escaparam da morte em campos de concentração.[10]

"À vergonha que acomete o sobrevivente, por não ter morrido com seus companheiros, se acrescenta a vergonha de ter que falar, de só poder falar de maneira profundamente inconveniente", afirma Jeanne Marie Gagnebin.[11] A autora chama a atenção para a especificidade do genocídio judeu: a memória viva e paradigmática, ressaltando que a preservação sagrada talvez se deva a características histórico-culturais do judaísmo, tais como o apego à memória, à tradição como transmissão e à escrita.

> Eu acreditava que, tendo sobrevivido por acaso, era minha obrigação dar significado à minha sobrevivência, justificar cada momento de minha vida. Sabia que era preciso contar a história. Não transmitir uma experiência é traí-la; é isso que a tradição judaica nos ensina.[12]

Palavras do judeu romeno Elie Wiesel, no artigo em que relata seu penoso esforço em relembrar: "Para o sobrevivente, porém, escrever não é uma profissão, e sim uma atividade, um dever".

Primo Levi, autor judeu-italiano, em sua tocante obra *É isto um homem?* também expressa a culpa que sentem os sobreviventes: a de não ter resistido heroicamente, e ter se deixado humilhar. Ou de não ter feito o suficiente pelos outros, mais desfavorecidos. Ou de ter conseguido obter mais que os outros, enfim, o fato de saber que quem sobreviveu, o fez à custa da morte de muitos. Levi posiciona-se de forma a defender a necessidade premente de testemunhar, no sentido de evitar que sejam

---

[10] IGEL, Regina. *Imigrantes judeus/escritores brasileiros: o componente judaico na literatura brasileira.* São Paulo: Perspectiva: Associação Universitária de Cultura Judaica: Banco Safra, 1997, p.230.

[11] GAGNEBIN, Jeanne-Marie. "Palavras para Hurbinek". In: NESTROVSKI, Arthur, SELIGMANN-SILVA, Márcio, (org.) *Catástrofe e representação.* São Paulo: Escuta, 2000, p.107.

[12] WIESEL, Elle. "Por que eu escrevo?" In: VIEIRA, Nélson. (org) *Construindo a imagem do judeu.* Trad. Alexandre Lissovsky e Elisabeth Lissovsky. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p.23.

esquecidas as atrocidades do nazismo e a redução do homem ao estado de coisa. Para o autor, é um imperativo de ordem ética a necessidade de articular um discurso que recupere essa passagem da vida dos sobreviventes, por mais doloroso que seja o ato de narrar o que Ricardo Piglia chama de "ponto cego da experiência", quando se refere ao indizível, ao que não se pode nomear.[13]

Esse suposto dever é rechaçado pela personagem do conto, que insiste em apagar o passado, ou ainda, trair essa experiência, pactuando, de certa forma, com a infâmia. É preciso esquecer para seguir vivendo, parece atestar. Ainda que não seja um sobrevivente dos campos de concentração, esse imigrante pôde escapar à sina de seus pares justamente pelo fato de haver emigrado, buscando novas chances em terra estranha.

Entretanto, o passado irrompe sob a forma da carta, narrativa que traz consigo inúmeras lembranças desagradáveis, bem com a postura questionadora do filho. A torrente de palavras contidas na missiva ("relato impiedoso de um mundo que se foi", que traz "com ela uma onda de remorsos e imagens") e a fala do filho são elementos opostos ao total silêncio do pai sobre sua dor. Inútil retardar o confronto com a tradição em que se inscreve. O resultado é uma prostração violenta e o desmoronamento de certezas antes inabaláveis, quase a morte efetivamente.

Os personagens de *Contos do Imigrante* compõem distintas maneiras de se relacionar com o legado cultural de que fazem parte. Questionar, aceitar, esquecer, profanar, constituem posturas possíveis diante dessa herança cultural. Por meio de figuras sofridas e conflituadas, Rawet problematiza os impasses de identidades marcadas pela constante redefinição de valores e territórios, demonstrando a importância de seus escritos e, mais do que nunca, a necessidade de refletir sobre eles.

Stefania Chiarelli
Pontifícia Universidade Católica – Rio

[13] PIGLIA, Ricardo. *Tres propuestas para el proximo milenio (y cinco dificultades).* Buenos Aires/Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2001, p.33.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BINES, Rosana K. "A prosa desbocada do ilustre escritor estrangeiro". In: GRIN, Mônica, VIEIRA, Nélson. (Orgs.). *Experiência cultural judaica no Brasil.* Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

ENDERLÉ, Marcelle. "Judite". In: BRUNEL, Pierre. *Dicionário de mitos literários.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1997, pp 539-544.

FAUSTO. Bóris. "Imigração: cortes e continuidades". In: SCHWARCZ, Lília M. (Org.) *História da vida privada no Brasil,* vol 4, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Palavras para Hurbinek. NESTROVSKI, Arthur. SELIGMANN-SILVA, Márcio. (org.) *Catástrofe e representação.* São Paulo: Escuta, 2000.

GOMES, Danilo. "Na toca de Samuel Rawet, o solitário caminhante do mundo". *Escritores brasileiros ao vivo.* Belo Horizonte: Comunicação, 1979.

IGEL, Regina. *Imigrantes judeus/escritores brasileiros: o componente judaico na literatura brasileira.* São Pauto: Perspectiva: Associação Universitária de Cultura Judaica: Banco Safra, 1997.

PIGLIA, Ricardo. *Ires propuestas para el proximo milenio (y cinco dificultadas).* Buenos Aires/Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2001.

RAWET, Samuel. *Angústia e conhecimento:* ética e valor. São Paulo: Vertente, 1978.

_____________. *Contos e novelas reunidos.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

VIEIRA, Nélson. Samuel Rawet: ethnic difference from shtetl to subúrbio. *Jewish voices in Brazilian literatura:* a *prophetic discourse of alterity.* Gainesville: University Press of Florida, 1995.

WALDMAN, Berta. "Noturno suburbano". *Entre passos e rastros: presença judaica na literatura brasileira contemporânea.* São Paulo: Perspectiva/FAPESP/Associação Universitária Judaica, 2003, p.67-100.

WIESEL, Elie. “Por que eu escrevo?” In: VIEIRA, Nélson. (org) *Construindo a imagem do judeu.* Trad. Alexandre Lissovsky e Elisabeth Lissovsky. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

Decompondo o centauro e a sereia: mobilidade, imobilidade e construções identitárias na primeira fase da obra Scliariana, de 1972 a 1980

Leopoldo O. C. de Oliveira

É lugar-comum na critica sobre a ficção scliariana a constatação de que suas personagens são identitária e culturalmente híbridas, sendo os casos mais citados como emblemáticos as figuras do centauro Guedali (*O Centauro no Jardim,* 1980) e a estátua de uma sereia que pertence a Ester, de *(O Ciclo das Águas,* 1976). Vejamos algumas asserções sobre o tema:

> Com efeito, se o centauro representava tanto a assimilação da cultura local pelos descendentes dos primeiros imigrantes, como, paradoxalmente, a permanência da condição ambígua do judeu em Guedali, a amputação deste estado ambivalente aponta a resolução da contradição. Ao mesmo tempo, porém, sintetiza a morte das culturas originais que viviam no dúplice herói – seu “gauchismo” e seu “judaísmo”, que, por mais antagônicos que sejam, convergem num aspecto: a situação mútua de exílio e descentramento social. (Zilberman, 1998, p.341; citado em Lia, 2003/2004, p.106)

Entendo o termo hibridismo, aplicando o termo à escrita de Moacyr Scliar, como a simultaneidade de identidades em um mesmo sujeito ou grupo, as quais podem carregar muitos ou poucos traços em comum, mas que possuem peculiaridades que tornam sua coexistência conflituosa e/ou paradoxal, ao menos enquanto não houver uma “negociação” entre ambas e uma resolução para seus impasses, deixando os sujeitos que as portam em posição de desajuste para consigo mesmos e/ou perante determinado grupo.

A bem da verdade, ao menos até *O Centauro no Jardim,* mais do que hibridismo, existe uma bipolaridade nas personagens centrais das obras escritas entre 1972 e 1980. Entendo por bipolaridade a situação identitária em que se está posto entre duas opções de identificação mutuamente excludentes, as quais exigem do sujeito uma escolha, nem sempre nítida e clara.

Assim, como ressalta Waldman (2003, p.129), entre as tradições judaicas da Europa Oriental e as pressões homogeneizantes da sociedade brasileira, personagens como Joel, Mayer Guinzburg e Guedali preferem “pôr suas origens entre parênteses” para galgar posições mais destacadas na

estratificação social. Entretanto, há sempre um sentimento de perda e de crise identitária pela opção descartada, pelo afastamento da cultura de origem, o que nos remete à questão espinhosa da "assimilação".

Regina Igel (1997, pp.129-134), apoiada em James A. Banks,[1] diferencia "assimilação" de "aculturação". Assim, "assimilação" seria o abandono total da identidade, da identificação e da cultura de origem em favor daquelas da sociedade receptora. Por outro lado, "aculturação" seria a mescla de traços culturais de grupos diferentes, geralmente prevalecendo as características do grupo hegemônico.

Neste sentido, podemos descrever várias das personagens de primeira fase da obra scliariana como "aculturados", ao menos até serem forçados a escolher por pautarem seus atos nos padrões de sociabilidade tipicamente brasileiros: em A *Guerra no Bom Fim* (1972), temos meninos judeus com nomes brasileiros, que, se por um lado, alimentam-se de comida iídiche, por outro, jogam futebol em campinhos de várzea como qualquer moleque brasileiro. Em *O Exército de um Homem Só* (1973), Mayer Guinzburg negligencia a religião e as tradições de seus pais em favor da ideologia socialista, mas batiza os prédios que constrói com nomes bíblicos.

Um outro viés pelo qual esse processo de aculturação dos judeus no Brasil é representado ou sugerido nas narrativas que estamos analisando é a aproximação da condição judaica da condição de outros grupos que estão à margem da sociedade, como os negros e os pobres.

Entretanto, em Scliar, a aproximação da condição judaica da condição do excluído e do marginal opera como elemento que propicia o desejo de superação desta condição, com a consequente maior integração no contexto cultural do país. Creio que o conceito-chave para a compreensão desta dinâmica seja a noção de mobilidade, tanto física (deslocamentos espacio-temporais), quanto social (mudança de status e/ou papel na estrutura socioeconômica e cultural). Melhor formulando, a mobilidade física das personagens scliarianas de primeira fase reflete e proporciona, em uma primeira instância, um desejo por transformações e adequações de sua identidade ao ambiente em que vivem.

[1] James A. Banks, Teaching Strategies for Ethnic Studies, 2. ed., Boston, Allyn & Bacon, 1979, p.66. (cf. indicação de Iget, 1997, p.130).

Em um capítulo de livro intitulado "Identidades e Nomadismos", Zilá Bernd (in Jobim, 1999, pp.95-111), comentando posicionamentos de Edouard Glissant e Jacques Derrida, além de ressaltar o caráter multifário e mutável das identidades, propõe a nomenclatura de "identificação", posto que corresponde a "*um elogio da errância, onde os conceitos não se imobilizam, sendo percebidos como fazendo parte de um processo em perpétua transformação*." (Bernd, 1999, p.98). Segundo a autora, "*neste modelo, pensa-se a identidade não como o fortalecimento de uma raiz única, mas como rizoma, ou seja, a raiz múltipla que se abre em busca do outro, aceitando o múltiplo e o diverso como base da (re elaboração identitária*." (Bernd, 1999, p.100)

Por mais epistemológica e ideologicamente atraentes que sejam estas teorias da "identificação" e do "rizoma", que parecem perfeitamente combinar com o tipo de construções identitárias judaicas e scliarianas, cumpre aqui refutá-las como base teórica para a análise das características de identidade e identificação das personagens de primeira fase. Isso resulta do fato de que as teorias de Glissant, segundo a autora, são postas enquanto uma alternativa às construções identitárias exclusivistas, rígidas e estanques que se criaram nas Américas em reação à negação de matrizes identitárias próprias aos autóctones por parte do colonizador, como a negritude e a crioulidade, as quais denomina de "identidades reativas" (Bernd, 1999, pp.95-96). A saída para isso seria justamente uma revalorização de práticas pré-coloniais, como o nomadismo, que propiciaria uma maior fluidez e pluralidade identitárias.

Por outro lado, não se pode dizer que as experiências identitárias e culturais judaicas no Brasil sejam caracterizadas como "reativas", uma vez que se trata de uma identidade com matrizes discursivas e materiais já formuladas, ou em formulação, há mais de três mil anos. As transformações pelas quais passou e passa a judeidade em nosso país decorrem de uma necessidade de adaptação a um lugar diaspórico, que agora é visto como um lugar permanente. O que caracteriza as diásporas judaicas nas Américas é justamente esse sentimento de perenidade, uma vez que as cronologicamente longas diásporas europeias, norte-africanas e do Oriente Médio eram vistas como precárias, devido tanto às segregações e perseguições a que os judeus estavam expostos quanto à presença de Sião

no imaginário judaico como o lugar definitivo para a redenção e instalação do povo.

Com o crescente *status* de concretude adquirido pela Terra Santa, a partir do advento do Sionismo e da fundação do Estado de Israel, e a consequente noção de legitimidade, viabilidade e estabilidade que a diáspora passou a representar, a questão que se colocou aos judeus-brasileiros, e o que está bem representado nas personagens centrais dos romances e contos que denominamos como pertencentes a uma primeira fase da obra de Moacyr Scliar (de 1972 a 1980), foi não a de procurar um lugar para estar no mundo, pois este lugar já foi encontrado (i.e. o Brasil), mas a de "procurar seu lugar neste mundo", ou seja, um modo adequado e coerente de agir e de pensar na sociedade e na cultura às quais estão se integrando, em um processo de enraizamento em curso.

Regina Igel, em uma leitura diacrônico-simbólica de *A Guerra no Bom Fim* (ou seja, analisa a trajetória de vida das personagens como metáfora das transformações do bairro judeu porto-alegrense e estas enquanto símbolo das metamorfoses, impasses e dilemas da vivência judaica no Brasil), assevera que:

> As várias dimensões de Joel – judeu, esquerdista, dentista, alucinado, amante, indiferente, deprimido, generoso, saudosista, esperançoso, valente, covarde – são habilidosamente diferenciadas. No entanto, todos os Joéis, embora diferentes por ações e pensamentos, vinculam-se e são um só homem, concentrado em si, ambivalente, arredio e, ao mesmo tempo, atraído a contatos pessoais e sociais. Nenhuma de suas facetas se destrói para que surja outra, todas convivem na mesma pessoa.
>
> Nesse sentido, Joel é uma alegoria do seu bairro, pois assim pode ser visto o núcleo judaico do Bom Fim ou assim podem ser todos os aglomerados urbanos judaicos, na Diáspora. Neles, a força dos elementos extrínsecos ao judaísmo operam suas atrações, o antagonismo antijudaico extremo convive com movimentos pró-sionismo e antissionismo, nos próprios círculos judaicos. Com sua alegoria, Joel e suas contradições acumulam-se e convivem em relações de opostos[2]: o valente capitão atira-se em defesa do seu povo, mas afasta-se das leis tradicionais ao distanciar-se da moça judia que a comunidade lhe destina; com o Rei Salomão como arquétipo, junta-se a uma Rainha de Sabá do Morro da Velha; luta pela justiça social no Brasil, entrega-se a um socialismo juvenil, proclama-se sionista e respeita as grandes datas religiosas e populares da sua comunidade; desafiando a práxis judaica, permanece solteiro e celebra o amor livre de compromissos. (...) (Igel, 1997, p.114)

Pelas palavras da autora, evidencia-se então que a dimensão do individual não espelha reflexamente as questões de uma identidade coletiva, mas com elas mantém complexas interações comportamentais e psicossociais, dando forma a um painel ou mosaico de *identidades in momentum.* Por este motivo, reafirmo que, embora sejam figuras bastante complexas e plurais, as personagens de primeira fase da escrita de Scliar vivenciam um conflito basicamente binário, quer seja o da tensão e conflito entre integração e manutenção; entre tradição e modernidade.

Uma solução possível para este binarismo, possibilidade esta não aleatoriamente ficcionalmente presente nas últimas obras do período analisado, seria uma negociação ou síntese entre os elementos opostos ou dissonantes na composição identitária dessas personagens, o que nos remete uma vez mais à figura interessante e controversa do híbrido. Duas personagens são importantes para analisarmos esta hipótese: Raquel *(Os Deuses de Raquel,* 1976) e o centauro Guedali (*O Centauro no Jardim,* 1980).

Educada em uma escola católica, por imposição do pai, um judeu latinista que opta por certo afastamento da comunidade judaica de Porto Alegre, Raquel desde cedo sente pressões e discriminações pela diferença radical que a singulariza no ambiente que frequenta. Isso a leva a um sentimento de intenso descentramento psicológico e sócio-interativo. Homônima da Raquel bíblica, que, ao partir com Jacó, leva consigo as imagens dos deuses da família de seu pai como símbolo de que carrega também o direito a herdar sua fortuna, a Raquel de Scliar procura na religião da maioria o instrumental não apenas para mitigar um profundo sentimento de culpa e inferioridade, mas também para integrar-se ao grupo

[2] Destaques meus.

hegemônico e assim, simbolicamente, ter resguardados seus direitos de acesso a tudo o que isso significa.

Entretanto, acossada por uma culpa de mão dupla, a de ser elemento estranho ao meio e a de, por ventura, abandonar a fé e a tradição de seus pais, Raquel, similarmente ao híbrido,[3] procura um caminho medial, uma síntese, entre os elementos dissonantes de sua personalidade etnossocial. Vejamos o trecho:

> Dias de fé intensa. Raquel, ameaçada pelo inferno, toma uma decisão: converte-se ao cristianismo. Mas não publicamente. Não – este prazer ela não dará à Irmã Teresa, e além disso quer poupar à mãe o desgosto.
>
> Concebe para si um cristianismo peculiar, que inclui o culto à Virgem e a Cristo – mas não as orações, nem a missa, nem a confissão, nem a comunhão, nada que torne a religião visível. E mantém em segredo a sua fé, à semelhança dos primeiros cristãos que se reuniam no interior da terra, em catacumbas, para orar diante dos ossos dos mártires e do símbolo de Cristo: o peixe, o animal que se move em silêncio no ventre frio e escuro das águas. Assim operará esta guerrilheira da fé, esta agente secreta, esta cavaleira andante disfarçada: por dentro, cristã; por fora, judia, negando a chegada do Messias e se recusando afazer o sinal da cruz. (...). (Scliar, 2003[1976], pp.35-36)[4]

Ao não assumir publicamente seu cristianismo peculiar (que, de resto, não é cristianismo) e ao afastar-se do judaísmo e da comunidade judaica, ato representado por seu afastamento de Débora, que, segundo seu pai, é uma "judia de gueto", Raquel não alcança sucesso em sua empreitada

[3] Note-se que, na figura do híbrido, não há necessariamente conflito entre as duas matrizes culturais que o enformam, nem ao menos há a necessidade de que uma possível síntese entre ambas seja apenas o resultado de uma soma de suas características.

[4] Esta experiência de conversão secreta de Raquel corresponde a uma ficcionalização de uma situação real ocorrida com o autor em sua adolescência. Segundo o próprio:

"Fiz o ginásio num colégio religioso, católico. Experiência dolorosa. No sistema de competição então adotado eu me destacava; e toda a agressividade de meus colegas adolescentes manifestava-se sobre a forma de um virulento antissemitismo. O pior de tudo era a sensação de, como judeu, estar condenado a arder por toda a eternidade no inferno [...]. Converti-me, secretamente, ao cristianismo e criei uma liturgia própria, com orações compostas por mim mesmo." (Entrevista a Edla van Steen, Viver & Escrever, vol I, Porto Alegre, L&PM, 1981, pp.173-174. Citado em Igel, 1997, p.148).

de "assimilação". Isso a leva a uma espécie de limbo social e identitário, configurado em suas vacâncias pela cidade a bordo de seu carro e em atos gratuitos e inconsequentes de violência (os episódios da lanchonete e sua luta insensata com um pastor alemão). Por estes motivos, ao contrário de Regina Igel (1997, p.148), não considero Raquel como um caso ficcional de "assimilação", mas como um caso de "má negociação" de capital étnico.

Segundo Leonardo Senkman (2001, pp.83-124), "negociação de capital étnico" consistiria em como determinado grupo seleciona e manipula a "apresentação" de sua etnicidade para a sociedade mais geral, tendo em vista a promoção de seus interesses socioeconômicos. No caso de Raquel, este auto-ódio judaico, como já visto, não leva à completa renúncia aos traços étnicos originários, mas à formação de um híbrido problemático e "mal-formado", cujas partes constituintes conflitam mais do que quando de sua contraposição radical na psicologia da personagem.

Por outro lado, considerado como o caso mais emblemático de hibridismo na obra scliariana (homem e cavalo, judeu e gaúcho), o centauro Guedali representa um processo oposto ao de Raquel. Ao invés de tentar a resolução de um impasse identitário por via da hibridização, esta personagem busca a solução em seu desfazimento, sua decomposição, não assumindo nenhum de seus componentes, mas substituindo-os por algo que seja mais socialmente aceitável. Entretanto, sua transformação física de centauro em uma pessoa normal, transcorrida, após muitas andanças, em uma clínica do Marrocos, classificada por alguns autores como arrivismo, não corresponde no nível do psicológico à criação de um novo sentido de identidade.

Ao abandono de seu gauchismo, representado pela extirpação de sua parte equina, corresponde uma transferência para os centros urbanos (Porto Alegre e São Paulo) e o render-se à sedução dos valores capitalistas, com seus ideais de ascensão social, acumulação de bens e conforto pessoal, enquanto que seu componente judaico reflete-se em práticas exteriores determinadas pela tradição e em respeito às crenças e valores dos pais (a exigência de conversão de Tita, o casamento na sinagoga e a insistência em circuncidar os filhos), aparentemente esvaziadas de seus conteúdos ético-religiosos mais profundos.

À transformação voluntária e radical de Guedali em um ser humano normal, que, após a operação, completa "natural" e paulatinamente seu ciclo, com a metamorfose do couro das pernas em pele humana e dos cascos em pés, fato que aponta alegoricamente para a dinâmica progressiva dos processos de "assimilação" ou "aculturação", corresponde, como ressaltado por Regina Zilberman no trecho citado ao início deste capítulo, à morte das culturas originárias da personagem.

Entretanto, ao contrário da ensaísta gaúcha, não creio que a *amputação deste estado ambivalente* equivalha à *resolução da contradição,* mas apenas a seu deslocamento para o nível do latente e do inconsciente, o que vai determinar em certo estágio da narrativa sua reemergência na psicologia e comportamento da personagem. No nível da consciência e das ações das personagens, Guedali e sua esposa levam uma vida de certo modo vazia de significados "espirituais", no mais amplo e laico sentido do termo, centrada na materialidade e no imediatismo.

Voltando a considerar a questão das identidades rizomáticas de Glissant, pode-se dizer que a maioria das personagens scliarianas que vimos de considerar, não buscam, como descrito na teoria, a acomodação de suas tensões e impasses na fluidez de identidades múltiplas, mas, ao contrário, livrar-se da dualidade identitária de que são portadoras a fim de cederem às pressões por integração advindas da sociedade mais geral. Neste sentido, ao optarem por um corte, ainda que precário e/ou temporário com suas raízes familiares, pode-se falar não em assimilação, mas em "identidades renunciadas", um dos tipos mais radicais de negociação de capital étnico.

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1976, pp.9-14), está-se diante de um caso de identidade renunciada quando um sujeito ou grupo abandona os traços específicos de sua etnicidade em favor daqueles da sociedade hegemônica a fim de resguardar seus interesses e possibilidades de acesso aos bens (materiais e culturais) produzidos pela sociedade e à distribuição e exercício de poder. Entretanto, a identidade renunciada não desaparece, o que poderia acontecer em um caso de assimilação, mas permanece em estado latente, podendo reemergir em situações específicas (por exemplo, na esfera do privado e do familiar) ou de conflitos extremos (por exemplo, situações mais concretas, como guerras e conflitos, ou mais

subjetivas, como choque de valores, de interesses e pressões psicológicas).

E é justamente por esta última via que reemergem as identidades renunciadas das personagens que estamos analisando, não como resultado de uma "ação afirmativa", mas como produto de um sentimento de inadequação, privação e culpa. Também essas identidades não reemergem estáveis, uma vez que nunca carregaram nem mesmo a ilusão de estabilidade. Pode-se dizer que o que reemerge aqui é uma reelaboração dos conflitos que causaram a retração de componentes dessas identidades, devido às falhas nos resultados alcançados quando da tentativa de calibragem das vivendas das personagens.

Tendo experimentado os dois lados da moeda e mesmo uma tentativa de síntese entre ambas, essas personagens são confrontadas ao final de cada narrativa com a conscientização de que os componentes rejeitados de sua identidade nunca desapareceram, embora também não logrem uma restauração dos mesmos ao estágio em que se encontravam quando foram negligenciados. Ou seja, ao voltarem-se uma vez mais para os elementos descartados de seu sentido de pertença coletiva, deparam-se com a inexorável irreversibilidade dos processos de construção identitária pelos quais passaram, por mais problemáticos, insatisfatórios e instáveis que sejam os produtos destes processos.

Assim, a impossibilidade de Guedali de voltar a ser centauro, o que representaria sua libertação dos valores coercitivos do capitalismo e da opressão dos grandes centros urbanos; os sentimentos de angústia e culpa de Raquel por sua dupla "traição" (o abandono do judaísmo e o não abraçar plenamente o cristianismo); a retomada dos sonhos abandonados de justiça social de Mayer Guinzburg e a não integração satisfatória de Joel ao meio social, representada por sua falta de perspectiva ocupacional e seu celibato, são os elementos que, ao mesmo tempo, determinam a reemergencia de sua identidade renunciada e os colocam novamente no centro de uma crise identitária.

Leopoldo O C. De Oliveira
Doutor em Literatura Brasileira – Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Professor da Faculdade de Letras – Universidade Federal do Rio de Janeiro

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BERND, Zilá. “Identidades e Nomadismos”. In: JOBIM, José Luiz (org). Literatura e Identidades. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1999, pp.95-111.

BRUMER, Anita. Identidade em Mudança; Pesquisa Sociológica sobre os Judeus do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Federação Israelita do Rio Grande do Sul, 1994.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo: Pioneira, 1976.

DELLAPERGOLA, Sergio. “Assimilación/Continuidad Judia: Tres Enfoques”. In. Liverant, J.B. & BACKEL, A. Encuentro y Alteridad: Vida y Cultura Judia en America Latina. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2000.

GRIN, Mônica; VIEIRA, Nelson. (Org.) Experiência Cultural Judaica no Brasil. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

HEMSI, Sylvana. “Judaísmo e Continuidade em São Paulo”. In: Vértices. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP, nº 1, 1999, pp.63-68.

IGEL, Regina. Imigrantes Judeus/Escritores Brasileiros: o Componente Judaico na Literatura Brasileira. São Paulo: Perspectiva, 1997.

LIA, Cristine Fortes. “Judaísmo e Gauchismo através do Humor e do Fantástico nas Obras de Moacyr Scliar”. In: Revista de Estudos Judaicos. Belo Horizonte: Instituto Histórico Israelita Mineiro, 2003/2004, pp.103-109.

MATUSTIK, Martin. Post-nationat Identity. New York: Guilford Press, 1993.

SCUAR, Moacyr. Judaísmo, Dispersão e Unidade. São Paulo: Ática, 2001.

_______________. Judaísmo. São Paulo: Editora Abril, 2003.

SENKMAN, Leonardo. “Los Judios y la Construcción de la Modernidad Latinoamericana: Continuidad, Discontinuidad, Conflictos. Notas sobre et Caso Brasiteno”. Cadernos de Língua e Literatura Hebraica, São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP, 1998, nº 3, pp.83-124.

SZKLO, Gilda Salem. O Bom Fim do Schtett: Moacyr Scliar. São Paulo: Perspectiva, 1990.

WALDMAN, Berta. Entre Passos e Rastros: Presença Judaica na Literatura Brasileira Contemporânea. São Paulo: Perspectiva, 2003.

OBRAS FICCIONAIS DE MOACYR SCLIAR:

(As obras encontram-se referenciadas pela ordem cronológica de sua primeira edição)

A Guerra no Bom Fim. 7 ed. Porto Alegre: L&PM, 1997 (cf. 1972).

O Exército de um Homem Só. 3 ed. Porto Alegre: L & PM, 1980 (cf. 1973).

Os Deuses de Raquel. Porto Alegre: L&PM, 2003 (cf. 1975).

(O Ciclo das Águas). Porto Alegre: Globo, 1975.

Os Voluntários. Porto Alegre: L&PM, 2001 (cf. 1979).

O Centauro no Jardim. 10 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 (cf. 1980).

2.2 A INFLUÊNCIA DE AUTORES JUDEUS SOBRE A LITERATURA JUDAICA NO BRASIL

Israelenses e palestinos na literatura hebraica – a visão de Ronit Matalon

Nancy Rozenchan

Vou tratar aqui principalmente de um romance de Ronit Matalon, em cujo pano de fundo há ecos da Intifada, este fator marcante da vida israelense que não é, porém, abordado de forma direta. Alguns dados básicos sobre Ronit Matalon e traços históricos servirão para apontar certos elementos desta fala. Em primeiro lugar, Matalon, escritora de sucesso, nascida em 1959, em Israel, filha de uma família proveniente do Egito, formada em literatura e filosofia, atua como jornalista, autora de dois romances apenas, uma coletânea de contos e um livro infantil. Já no primeiro romance, *O que está voltado para nós,* de 1995, traduzido para várias línguas, obteve grande repercussão. Aqui o enfoque será no segundo romance, *Sara Sara,* de 2000, e que, na versão em inglês, se chama *Bliss,* publicado em 2003.

É de conhecimento comum que a literatura é, algumas vezes, lenta em responder a eventos políticos ou mesmo catastróficos e, quando é rápida em fazê-lo, a resposta pode ser plana, achatada, muito política e, com frequência, melhor colocada sob a rubrica de cultura popular do que de uma literatura de elite canônica. É preciso avaliar como a literatura reage a uma situação política que segue em processo continuado, quando os seus escritores o declaram como catastrófico ou, ao menos, desastroso.

À nossa grande distância soa estranho que questão tão complexa e dolorosa para ambos os lados não haja se refletido de forma intensa e marcante na literatura hebraica. A penetração deste tema na literatura, sempre de forma indireta e no pano de fundo apenas, foi muito lenta.

Mas o assunto começou, enfim, a ser abordado. Em *Mis'chekei zugot (Jogos conjugais),* romance de Sheli Yachimovitsh, um atentado afeta diretamente a vida das personagens que compartilham traições, sendo que trair um amigo é mais grave do que trair o cônjuge. No livro *Himnon lessimchd (Hino à alegria),* de Shifra Horn, tudo começa com um atentado.

A personagem principal testemunhou um atentado a um ônibus que se encontrava à frente do seu carro. O choque psicológico a acompanha por muito tempo, principalmente devido à imagem da criança no coletivo que olhava para ela no momento da explosão. No livro de A. B. Yehoshua, *Shlichutô shel hamemunê ai mashabei enosh (A missão do encarregado de recursos humanos),* o gerente do setor trata do caso de uma funcionária estrangeira morta em um atentado; uma não judia proveniente da Rússia, que devido à falta de documentos, é deixada abandonada por algum tempo até que se consiga identificá-la. No livro mencionado, ele trata de uma pesquisa sobre a moralidade israelense. Ele pergunta o que é ser moral na sociedade israelense na presente realidade. E como o nacionalismo se esboroa, a teologia substitui na obra a sensibilidade moral laica que não sobrevive à situação; o romance tenta cristalizar uma sensibilidade moral baseada na religião.

Roy Politi, que trabalhou em serviço de segurança e hoje é advogado, em *Arnevonei gagot (Lebrezinhas de telhado)* confronta diretamente figuras dos dois lados, o israelense e o palestino em um relato mencionado como sustentado em fato concreto.

Na literatura hebraica de décadas mais distantes, não havia a menor chance de um tema como atentados ser deixado de fora. Atualmente, esta literatura se volta para assuntos pessoais; o coletivo e o nacional, marginalizados, não facilitam a entrada de temas traumáticos; eles são vistos à exaustão continuamente na televisão, quando não presenciados de forma direta. A literatura hebraica vive em uma grande dissonância. Por um lado, como parte de um nacionalismo liberal moderno, está comprometida com a justiça, igualdade e a compaixão humana. Por outro lado, ela conhece de forma muito pungente o que ocorre no país. Esta dissonância levou ao florescimento de uma literatura popular que aplaina as questões mais dolorosas, situação perceptível igualmente nos escritores canonizados e elitistas que derrapam em direção à popularidade, pois é a forma mais suave e fácil e menos perigosa de abordar assuntos complexos. Esta escrita afastou os escritores de um contato mais sagaz com a realidade, mas ainda assim a realidade a penetra. Além disto, à medida que o nacionalismo se afrouxou, abriu-se a possibilidade de tratar de um ponto de vista menos nacional da violência terrível com que se convive no país.

O escapismo do escritor israelense é ideológico e emocional ou emotivo. Escritores que assumiram a forma ideológica desta posição expressaram uma identificação com o sofrimento dos palestinos durante os anos de Intifada, sentimento que não se refletiu necessariamente na literatura, mas, com frequência, em suas manifestações de caráter diverso, como escritos políticos, participações em eventos e debates e etc... O escapismo emocional caracteriza-se pelo fato de não abordarem o assunto e de direcionarem a trama para questões que conduzem o leitor a eventos totalmente distantes e que, se são dolorosos, esta dor não se deve aos confrontos com o terrorismo e suas consequências, a saber, no nível nacional, a subsistência política do país. Nesta categoria inclui-se também o tema do assassinato do primeiro-ministro Itzchak Rabin, em 1995, um crime que abalou profundamente a sociedade israelense. O reflexo do assunto que mais de dez anos depois continua a comover a população teve repercussões muito pálidas na literatura, que não se defrontou com o seu significado moral e nacional. A menção do ocorrido em geral serve apenas a um registro de tempo ou momento. De forma diversa, isto se expressou muito intensamente nas artes plásticas.

A literatura hebraica não tem se voltado suficientemente para assuntos traumáticos. No passado, mais especificamente no século XIX, ela abordou com frequência a questão da pobreza e da miséria, assunto em que se destacou igualmente a literatura escrita em iídiche. O assunto continua a afetar a sociedade israelense de modo crescente. Entretanto ele é pouco mencionado na literatura, talvez não esteja em voga. Uma grande parte da escrita israelense se volta para o escapismo; com isto, abundam os romances sobre o feminino, sobre vida conjugal, relacionamentos sexuais e assim por diante. A negação e afastamento dos temas candentes são óbvios, pois ficou extremamente difícil confrontar-se com aquilo com que se tem um compromisso moral tradicional. Não falar e, se for para escrever, que seja de forma suave ou divertida. Ainda assim, o afastamento dos códigos nacionais conduz a uma busca de alternativas e opções diversas. A literatura hebraica, que há tempos vinha expressando as suas limitações, demonstrando uma fraqueza e uma impotência que se expressaram na repressão de certos temas, sem outra opção, acabou se expondo a eles mais por motivos literários do que por injunções das questões da realidade.

Algumas das escritoras de destaque do país têm se voltado para o assunto. Em tradução ao português, o tema somente apareceu em *Partes Humanas,* de Orly Castel-Bloom, publicado em 2003, autora que com rara habilidade e ousadia extrapola sempre, em todos os temas abordados, com ironia e desfaçatez incomuns, os limites estabelecidos pela maioria dos escritores de maior destaque, inclusive os limites do bom gosto. Se o objetivo deste livro foi obter uma imagem fidedigna de Israel contemporâneo, Castel-Bloom fez um excelente trabalho. A ação de *Partes Humanas* se passa em um inverno incomum, de temperaturas baixíssimas; além do frio, neve, chuvas, o país é assolado por uma doença desconhecida, logo denominada de gripe saudita, que enche hospitais e dá muito trabalho aos coveiros, já que o solo está encharcado e as sepulturas ficam inundadas ainda antes de o corpo ser enterrado. Mas, é óbvio, isto não basta. O pano de fundo mais consistente são os atentados terroristas e suas vítimas. Disputam na televisão o espaço com as previsões meteorológicas, tão importantes quanto eles. Aliás, mais importantes. Quanto mais violenta se torna a vida no país, mais os debates na TV se ocupam de meteorologia. Seria o fim do mundo?

Castel-Bloom é conhecida pela fina ironia, pelo cinismo escachoante, quase escabroso, e não poupou nada nem ninguém neste livro. Os meteorologistas passam a ser os profetas do país. Os antigos profetas bíblicos, por sua vez, presentes na abundância de menções de ruas com os seus nomes, estão esvaziados, nada representam. As “partes humanas” que compõem o livro, alusão clara às cenas de corpos estraçalhados e à tarefa de juntá-los para os enterros que todos acompanham pela TV, são também as personagens (algum aspecto humano elas devem ter) que tentam sobreviver a estes horrores num país que parece não ter futuro.

Chuva, neve, máquina de lavar, lavanderia – elementos recorrentes nesta narrativa – não é por acaso que estes fatores perpassam a obra que se situa num país desejoso de se tornar “limpo”, de permitir que os seus cidadãos talvez apenas sobrevivam ou sejam mais humanos. Mas não é esta a realidade. O dia a dia é completado, confrontado pelo que a televisão despeja nas casas, com outra realidade, mesmo que provinda de filmes e telenovelas. Além dos dramalhões, da campanha de coleta de montanhas de roupas para Kati, uma das personagens, “exemplo vivo” da pobreza, do filme que a ensina a dar um golpe, de lhe permitir visualizar que existem

outros caminhos, os meios de comunicação imiscuem-se na vida das personagens até para ditar a medida da dor, do desespero e luto. No rádio, por exemplo, o tipo de fundo musical depende do número de mortos em um atentado. Na TV, uma tragédia e sua personagem central devem dar logo espaço a outra. A realidade israelense reflete-se também por meio das figuras representativas, como o presidente do país, que não consegue dar conta dos enterros e visitas de condolências de que deve participar. Seria trágico, mas acaba sendo cômico, pois a pena de Castel-Bloom não poupa ninguém.

No livro de Matalon, o tema do terror e suas consequências também estão presentes, porém em nenhum dos casos é tema central ou da linha de frente, ainda que os afete muito. A história das mulheres, seu modo de ser, é o assunto principal ante a estrutura bastante complexa da sociedade israelense contemporânea. Para entendê-la e às tramas de Matalon, o conhecimento de alguns traços históricos é essencial.

O sionismo, movimento que propugnou a volta e estabelecimento dos judeus no antigo solo bíblico, procurou construir em Israel no século XX uma cultura judaica nova e uniforme. A população judaica, proveniente de diversas partes do mundo, com traços culturais por vezes diametralmente opostos, foi instada a unificar-se segundo o modelo de um cadinho particularmente efetivo e opressor. Os elementos fundamentais que guiaram a cultura hegemônica do país, durante várias décadas do século passado, foram que Israel é a nação-estado do povo judeu e que este deve ser secular, moderno, ocidental, e praticar uma rígida ética fundamentada na tradição bíblica e obras posteriores. Esta hegemonia começou a perder força na década de 70, depois da Guerra dos Seis Dias, em que as dimensões do país se ampliaram abrangendo uma grande população árabe. Esta guerra e respectivas consequências levariam a crises e reavaliações sobre a moralidade de ações derivadas dela. Ocorreram mudanças fundamentais na condução política do país e ele se tornou um estado multicultural que, desde então, enfrentou disputas culturais multidimensionais. Para esclarecer isto convém mencionar, por exemplo, como o historiador Baruch Kimmerling identifica esta sociedade, discernindo sete grupos culturais que compõem a população israelense: a classe média secular, o grupo nacional-religioso, o grupo ultraortodoxo, o grupo sefardita tradicionalista, a comunidade árabe israelense que pode ser muçulmana, cristã ou drusa, os imigrantes da antiga

União Soviética e os etíopes, ao lado de uma população árabe nos territórios ocupados.

Quando a hegemonia do grupo secular judaico da classe média acabou, esta camada perdeu o seu papel monopolizador de construtor do padrão da cultura israelense e a predominância de determinar as regras do jogo de acordo com as quais o governo devia se conduzir. Pode-se falar hoje de uma situação de setorialismo em que as opiniões e situações são cambiantes dentro de cada grupo e, é lógico, divergentes em relação às grandes questões do país.

Na transição da hegemonia para o multiculturalismo, os grupos, que antes estavam colocados nas margens da sociedade israelense, adquiriram novas forças, o equilíbrio nas relações entre as diversas facções tornou-se mutante e, também, os grupos, menos estanques. É interessante frisar, em que pesem todas as mudanças, que é ainda uma classe média secular que traça as diretrizes da economia, mídia e da academia. No livro de Matalon, em que várias destas idiossincrasias estão presentes, elas se defrontam com dois pólos diferentes da violência do mundo contemporâneo: aquele representado pela Intifada e o que tem na Aids a sua forma de expressão.

O romance *Sara Sara,* de Ronit Matalon, é elaborado por meio de muitas camadas e assuntos, todos muito bem desenvolvidos; encontra-se nele uma camada psicológico-pessoal, uma social-política e uma filosófico-teológica.

Na camada psicológica, é um romance de dois amores e duas despedidas, uma é a história de amor de Ofri, personagem narradora do romance, e Sara, a fotógrafa e ativista de esquerda. Esta relação de amor se estende por vinte anos, desde a adolescência, e aparentemente chega ao fim no final do enredo. É também a história de amor de Sara e de Marwan, um jovem árabe de Shfar'am, e a história do casamento dela com Udi, um jovem israelense. Todas estas relações avançam em direção a um ponto de crise que é o fim do romance e o seu início, já que ele é narrado em flashback. Deve-se acrescentar, para fins de identificação, que a família de Sara é ashquenasita, goza de posição econômico-social cômoda, e Ofri é sefardita, com nível socioeconômico mais baixo.

Na camada social, a história de Sara transcorre em sua maior parte sobre um pano de fundo de Tel Aviv, e estende-se dos anos 80 até metade

dos anos 90, o período da primeira Intifada e início das negociações de paz. Sara trabalha como fotógrafa em um jornal e também faz fotografias particulares que acumula em um arquivo, em que se destacam fotos de pessoas dormindo em Gaza; ela entra em contato diário com palestinos e então pode retransmitir os horrores da ocupação. Pelas fotografias ela tenta encontrar alguma verdade, mas não as expõe. Talvez sejam elas que a representem e indiquem a busca preocupada que faz no decorrer do romance. Sara, a história do seu casamento e maternidade, representam também uma parcela da população israelense, de jovens de esquerda, laicos. A outra parte do romance centra-se na parcela francesa da família de Ofri. A narrativa é feita na voz de Ofri, a parte menos representativa dentre as duas mulheres, que justamente pela sua posição não predominante, está mais disponível para retornar aos diversos eventos, repeti-los na tentativa de procurar entendê-los.

Na camada psicológico-pessoal sobressaem-se os gêneros de identidade sexual na história das mulheres, e em especial da narradora, Ofri, cujo amor e dedicação a Sara dão a ideia de um amor lésbico, mesmo que reprimido, e do primo de Ofri, Michel, homossexual declarado, que morreu de Aids. Tanto a discussão sobre a identidade sexual de Michel como a de Ofri trazem à mente uma busca de identidade e sentido que extrapolam a própria questão sexual. Michel pertence ao ramo francês da família de Ofri, originária em parte do Egito; a história desta família franco-judaica ocupa um lugar central e importante no romance. Ofri e a mãe viajam para o enterro de Michel, e o que acontece no enterro e após ele, na casa da família numa cidadezinha francesa, é descrito em detalhes. Se lêssemos a história apenas como um relato de dois amores e duas separações, o trecho francês poderia representar uma espécie de elemento estranho no romance; porém, quando se examina *Sara Sara* como um livro que se ocupa da situação do judaísmo atual, em Israel e fora dele, em particular ante as violências com que se é obrigado a confrontar, não resta dúvida sobre a integralidade e importância da cena francesa no romance.

Há ainda a história do amor obsessivo de Sara por Marwan que representa algo da crítica ao amor cego, por vezes, de gente da esquerda em Israel pelos árabes que vivem entre eles, em particular ante os eventos da Intifada. Sara está atraída por Marwan de forma muito intensa. O rapaz, convenientemente bem mais jovem, indício claro do tipo de relacionamento

desnivelado sugerido, semelhante ao nível público de relações israelense-palestinas, uma materialização erótica do conflito entre os dois povos, de sua parte não é capaz de apreciar este amor. Submete-se a ele e, simultaneamente, teme-o e o rejeita. Nesta história de amor de Sara e Marwan, Ronit Matalon coloca em prova crítica a romantização do personagem do árabe, frequente na esquerda israelense, e uma indecisão característica dos árabes israelenses e dos palestinos em sua desvinculação para com a realidade; Marwan, chamado no livro de "o menino", é um estudante jovem e confuso, que se torna ator fracassado de teatro e, em continuidade, um político local sem importância.

Uma outra vertente do mundo judaico atual, a que se espalha por muitos países, também está presente no romance. Há uma posição crítica também na cena francesa, ao se reunirem os membros da família de Ofri para o enterro de Michel, que é uma sátira filosófico-teológica. Michel, que morreu de Aids, pede no testamento que o seu corpo seja cremado na presença de um rabino ortodoxo e que as cinzas sejam espalhadas na natureza. Naturalmente nenhum rabino tradicionalista assim concorda em realizar a cerimônia contrária aos princípios básicos do judaísmo, e mesmo o rabino reformista que vem não permanece nela até o fim. O pai de Michel, Henry, judeu laico sobrevivente da Shoá da II Guerra, tenta cumprir alguns preceitos de luto judaico tradicional. Ante o fato da morte, judeus laicos tentam se vincular de alguma forma ao legado ou à tradição judaica. Mas nem sequer conseguem cumprir os preceitos. Por exemplo, os ovos duros que devem ser consumidos pelos enlutados como expressão do hábito judaico de comer alimentos redondos nestas circunstâncias, são devorados às escondidas por um primo faminto. E, em geral, destaca-se a ocupação intensiva, quase obsessiva com comida, com o alimentar, na tentativa de encher e encher-se. Estas tentativas não dão certo e são aqui apresentadas sob uma luz satírica, engraçada e dolorosa. Este mesmo tom domina um motivo fortuito relacionado à morte de Michel: não é a Aids que é abordada, nem é o companheiro que o infectou, o homossexualismo que aproximou os dois homens não é tratado; o foco volta-se para a gata Lilly, que o contaminou com uma doença felina, e é contra ela que acaba se voltando a ira de um primo que a mata de forma cruel e violenta, com a presença e a conivência da narradora, na penúltima página do livro. A última frase, poucas linhas depois, aparentemente sem ligação com tudo, mas, sem dúvida, reveladora e conclusiva em relação aos dois universos

judaicos e, principalmente, com o israelense, é a informação de que Rabin, o primeiro-ministro, havia sido morto. As duas mortes estúpidas, em que as duas vítimas, a gata e Rabin, não são as responsáveis principais pelas situações de violência e catástrofe que servem de pano de fundo às duas partes do enredo, a Intifada e a Aids, equiparam a cegueira com que ambas as situações são referidas pelos respectivos actantes. Quanto à morte de Rabin, anunciada pelo tio Henry, no último dia da semana trágica do primeiro período de luto, a secura e o distanciamento em relação à frase, *"rats'chu lachem et Rabin",* são chocantes para quem sabe o que isto representou e representa então e hoje para os israelenses e para aqueles a quem o destino do país diz respeito. Numa tradução aproximada significa "mataram-vos o Rabin". A desvinculação do tio em relação ao crime, representando o alheamento do judeu europeu, é acentuada pelo acento que a palavra *lachem* (vos) recebe; a impessoalidade do uso do plural contribui para esta sensação. Ele tem apenas um conhecimento superficial do assunto, nada tem a ver com o mesmo, por isto o acento no uso do plural impessoal parece indicar que inculpa todo o povo de Israel pelo assassinato do primeiro-ministro. A frase está isenta do espanto, abalo, dor, sofrimento, ira e desespero que isto causou.

Realmente, é possível ler nesta parte do romance uma descrição da perplexidade espiritual e prática de judeus de diversos tipos de nossa época, uma perplexidade e confusão cujas origens estão na perda de relação com o legado judaico e na incapacidade de enxergar as verdadeiras causas que levaram às degenerescências das respectivas situações.

O enredo francês e o enredo israelense parecem paralelos: o francês apresenta a dimensão particular, privada, da família, e o israelense, o político, e ambos juntos mapeiam a morte e a violência das perspectivas paralelas e se completam. E daqui, é possível continuar e tecer esta estrutura análoga e mostrar como o próprio enredo francês acompanha a história particular da família com a história nacional judaica e, de forma semelhante a isto, também o enredo israelense pode ser desmembrado em dois componentes paralelos: a família israelense de Tel Aviv, que está se desfazendo, é um paralelo ao esfacelamento moral da sociedade israelense no período da Intifada.

E daqui há somente um passo para o mecanismo narrativo ramificado que faz uso da estrutura paralela do individual e do político, do particular e

o público, a fim de situar nela os personagens que atuam como representantes pessoais de identidades sociais: o contraste entre a família israelense e a família judaica é como um contraste entre Israel e a diáspora. Parece que todo este esquema espiritual e político deve propor uma rede narrativa com cuja ajuda estão documentados os dilemas morais que a realidade israelense desperta, enquanto na realidade diaspórica a degeneração parece gerada por fatos que absolutamente estão desvinculados da vontade humana.

Tudo isto realmente existe no romance e goza, na pena de Matalon, de uma formulação brilhante e consolidada, que estabelece estruturas exatas e ramificadas, como, por exemplo, a estrutura simétrica dos triângulos românticos que de modo paralelo conseguem, por exemplo, formular com muita exatidão a identidade das relações entre Ofri e Sara como um sistema indefinido entre heterossexualidade e lesbianismo, indefinido, mas ao mesmo tempo exato; atenta a toda nuance sem se prender em estruturas pré-fixadas de sexualidade.

Matalon colocou no romance uma estrutura literária sem precedentes na literatura israelense, de confronto com a obsessão das identidades que acompanha esta escrita há muitos anos a partir da tentativa de liberar o tratamento da dinâmica de identidades da questão da localização étnica, nacional, sexual, de gênero e de classe, além de uma compreensão profunda, que proponha uma anatomia exata dos caminhos em que o conflituoso e o violento particular e íntimo se transforma em uma questão geral, pública. O romance alinha um olhar em direção a este ponto de ligação entre o particular e o público. Aparentemente, a violência geral retorna e é apresentada como um sintoma, testemunho de algo profundo.

A violência é o momento em que as pessoas não têm mais força para olhar para o próximo, de prestar atenção para a sua localização muito exata, chamá-lo na sua diversidade muito específica, e assumir responsabilidade. Este é um romance que expressa um protesto moral e político, mas de modo algum não facilita para si o trabalho com a ajuda de uma descrição da situação política e moral apoiando-se num mapeamento nítido de quem está contra quem, quem merece e quem não, quem oprime e quem é oprimido, quem é mau e quem é bom, quem tem autoridade para julgar e quem não. Ao invés, o romance avalia repetidamente uma formulação exata, de como é que isto ocorre, aponta tropeços, abandono da moralidade, as cegueiras

durante as quais irrompe a violência como uma espécie de solução para a relação entre pessoas.

Assim é também o golpe da Aids. Em oposição à aparência que pode, por paralelismo, apresentar a Aids como uma metáfora para a brutalidade geral em que vivemos, o romance sugere pela voz de Ofri um detalhamento do contato físico de Michel com seu companheiro, um contato sexual que abrangeu a cegueira, já que preferiu não saber da identidade e situação do mesmo. A cegueira de Michel, que se revela fatal para ele mesmo, surge como uma espécie de vontade de liberar-se da responsabilidade e do desejo de não olhar ou enxergar.

O romance de Matalon efetua repetidamente e com meticulosidade a análise que sugere para a violência, por meio de um tipo de patos moral. As pessoas de Gaza, oprimidas pelo domínio israelense na região, são apenas os retratos das "pessoas adormecidas em Gaza, em posições diversas, em espaços diversos, dentro ou fora das casas, homens, mulheres, soldados, anciães, doentes no hospital, crianças; sozinhas ou juntas" (p.18).

A violência é encontrada quando é impossível vê-la num olhar direto, pelo olho desarmado. A violência é aquilo que não se quer ver. Sara, ao fotografar, concretiza de uma só vez o potencial moral da fotografia, que documenta tanto o seu potencial violento, como a representação fotografada da Intifada, que possibilita tanto o evitar como o mostrar o olhar sobre ele. E Udi, que não está interessado em olhar, considera as fotografias que Sara tirou das pessoas dormindo em Gaza o auge da chatice.

Matalon realizou uma desconstrução politicamente motivada do olhar israelense e, ''por tabela", também do judaísmo fora de Israel.

Nancy Rozenchan
Professora Associada de Língua e Literatura Hebraicas – Universidade de São Paulo / USP Tradutora

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMIT, Shai. *Beotam regaim sheratsiti lichtov lach... (Naqueles momentos em que quis lhe escrever...)*. Tel Aviv: Chalonot, 2004.

BAR-IOSSEF, Itzchak. Nadar milchamá (Sala de guerra). Jerusalém, Keter, 1990.

BERDUGO, Sami. Kacha ani medabéret im haruach (É assim que eu falo com o vento). Tel Aviv: Hakibuts Hameuchad, 2001.

CASTEL-BLOOM, Orly. Halakim enoshiim. Or Iehuda: Kinéret, 2002. (Versão brasileira:)

CASTEL-BLOOM, Orty. Partes humanas. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

HADAYA, Yael. Teunot (Acidentes). Tel Aviv: Am Oved, 2001.

HORN, Shifra. Himnon lessimchá (Hino à alegria). Tel Aviv: Am Oved, 2004.

KATSIR, Yehudit. Hinê uni matchilá (Veja, estou começando). Tel Aviv: Hakibuts Hameuchad, 2003.

KIMMERLING, Baruch. *Mehagrim, mityashvim, yelidim (Emigrantes, colonos e natives).* Tel Aviv: Am Oved, 2004.

LINIK, Haggay. Mispar mávet (Número de morte). Tel. Aviv: Hakibuts Hameuchad, 2000.

MAGUEN, Mira. *Mal'acheha nirdmu kulam (Todos os anjos dela adormeceram).* Jerusalém: Keter, 2003.

MATALON, Ronit. Sara, Sara. Tel Aviv: Am Oved, 2000.

POLITI, Roy. *Arnevonei Gagot (Lebrezinhas de telhado).* Tel Aviv: Am Oved, 2001.

YACHIMOVITSH, Sheli. Mis'chekei zugot (Jogos conjugais). Tel Aviv: Keshet, 2003.

YEHOSHUA, A. B. *Shlichutô shel hamemunê al mashabei enosh (A missão do encarregado de recursos humanos).* Tel Aviv: Hakibuts Hameuchad, 2004.

Sobre gatos e ratos, autobiografia e biografia

Berta Waldman

Muitos adultos lembram-se provavelmente das histórias em quadrinhos coloridas da infância nas quais os super-heróis vitoriosos salvam o mundo da destruição empreendida pelos vilões. Ao abrir a história em quadrinhos de Art Spiegelman – *Maus,* o contraste é gritante: o gato e o rato têm e não têm a ver com Tom & Jerry. Se há uma alusão à dupla, é para afirmar sua diferença. Aqui, os gatos são nazistas, e os ratos são judeus. Próximo da tradição popular das fábulas, *Maus* relaciona-se menos com Walt Disney do que com Esopo, La Fontaine e mesmo com Kafka,[1] embora não esteja entre suas intenções o ensinamento moral, ou a feliz reconciliação entre alto e baixo, humano e animal, trauma e memória. O uso da face animal para os homens talvez se deva ao fato de o passado ser visualmente inacessível ao autor. Assim, como representá-lo através do desenho? Que cara atribuir à vítima e ao perpetrador? Como particularizá-las? Entretanto, não se pode esquecer que o autor, em sua opção por representar os judeus como ratos traz para o corpo de seu trabalho um elemento forte e negativo da figuração que os nazistas faziam dos judeus em cartazes de propaganda, filmes, discurso, etc., associando a essa imagem a noção de sujeira, dejeto deflagrador de epidemia a ser eliminado como medida de higiene. Se a autenticidade realista não estava entre os objetivos de Spiegelman, essa opção poderia sinalizar uma adesão ao inimigo. Mas, ao contrário, o autor desconstrói o modelo de judeu nazista ao atribuir múltiplas qualidades aos ratos: são bons, solidários, ranzinzas, obsessivos, enfim, apresentam qualidades e defeitos, como qualquer ser humano. Neste sentido, o autor implode a construção monolítica e maniqueísta, humanizando a imagem. Além disso, opção por desenhar homens com caras de animais instaura uma forma crítica e talvez transgressiva de distanciamento neste "romance gráfico", diferenciando-o das representações que recobrem o discurso oficial sobre o Holocausto.[2]

[1] Ver, a propósito, o ensaio de Andreas Huyssen, "Of Mice and Mimesis: reading Spiegelman with Adorno". In *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory.* Stanford: Stanford University Press, 2003, pp.122-137.

[2] Comparando o uso da cara de rato para representar os judeus em *Maus* com o filme de propaganda nazista *O eterno judeu,* que retrata a conspiração mundial dos judeus como uma praga causada por ratos que invadem, contaminam e destroem a todos, percebemos que Spiegelman inverte posições: em seu livro o rato é vítima, sofre, é vulnerável.

Maus é a tentativa de escrever a biografia de Vladek Spiegelman, um sobrevivente judeu dos campos de concentração, através das entrevistas datadas dos anos 1970 feitas por seu filho Art Spiegelman, um dos mais célebres cartunistas da vanguarda norte-americana. As gravações foram feitas em Rego Park, Queens, na casa em que o filho cresceu e, durante umas férias de verão, nos Catskills (montanhas ao norte de Nova York). O palco dos acontecimentos é a Polônia, e o período gravado vai de 1933 a 1944, tendo como alvo a ascensão do nazismo e a Segunda Guerra Mundial. *Maus* rompe os limites dos gêneros em muitos aspectos. Seu formato se apresenta como um misto de narrativa e trabalho gráfico, relacionados os dois de forma inextricável. "A comic book driven by the word",[3] assim o autor definiu sua obra em uma entrevista radiofônica datada de 1992. Por outro lado, é também difícil classificar a tônica do texto: biografia? autobiografia? história do nazismo? Inscrito no limiar entre a biografia e a autobiografia, a obra se desdobra em múltiplos enredos; assim, a autobiografia de Vladek Spiegelman, o pai, contracena com a biografia que Art Spiegelman faz do pai, com a autobiografia de Art, e ainda com a biografia destruída e, portanto, calada, da mulher de Vladek – Anja –, que se suicida. E esses desdobramentos todos vão se compondo diante dos olhos do leitor, acionados pelo duplo do autor tornado personagem.

Abre o primeiro volume uma epígrafe de autoria de Adolf Hitler: "Os judeus são indubitavelmente uma raça, mas eles não são humanos". Fazendo eco à epígrafe, a história será protagonizada por homens animalizados: ratos (judeus), gatos (nazistas), porcos (poloneses), cães (norte-americanos), sapo (francês), numa fábula às avessas, onde em vez de dar voz aos animais, o autor ressalta e identifica o animal nos humanos, situando um claro descompasso entre o tipo de história apresentada e seu veículo – os quadrinhos, inaugurando um terreno novo e controverso no que concerne à representação da Shoá. Esse descompasso é tratado no interior da própria história, no vol. II, na fala de Art para sua mulher: "É muito esquisito tentar reconstruir uma realidade pior do que os meus sonhos mais pavorosos. E ainda por cima em quadrinhos! Acho que estou dando um passo maior que as pernas./.../Tanta coisa eu nunca vou conseguir entender

[3] Art Spiegetman em entrevista de rádio, em 1992. In *Politics of Memory.* op.cit., p.131.

nem visualizar, é que a realidade é complexa demais para ser contada em quadrinhos... Precisa deixar coisas de fora, simplificar" (p.176).

Embora premiado e elogiado após sua publicação, o trabalho de Spiegelman foi também alvo de críticas por considerarem que ele literalmente desumaniza o Holocausto, questão que retomaremos ao final deste trabalho.

O episódio que abre o livro e lhe serve de moldura exemplar é a lembrança de infância vivida por Artie, num verão de 1958: enquanto patinava com dois amigos, o patim se desprende de seu pé, ele cai, e os amigos o xingam e continuam patinando sem ele. Chorando, ele conta ao pai o ocorrido, e o pai lhe dá uma lição básica: "seus amigos? se você os trancar num quarto sem comida por uma semana... Aí você verá o que são amigos!..."(p.5). A divisão nós/eles, amigos/inimigos fica instaurada a partir do início, bem como a inconfiabilidade no próximo, legado que o pai transmite ao filho aprendido em grande parte em sua experiência nos campos de Auschwitz.

Dando um salto no tempo, Artie, adulto, visita o pai em NY, e lhe diz que quer escrever sua história. Artie é casado com Françoise, e o pai, com Mala. A mãe de Artie se suicidou em 1968. O pai reluta em começar a contar, usando dois argumentos: primeiro, que era tanto o que tinha para contar que sua história tomaria muito tempo e vários livros; segundo, que ninguém se interessaria pela história. A insistência do filho o leva a contar.

A obra estrutura-se em dois planos, que têm por suporte duas linhas temporais. Grande parte da obra é constituída pela narração em primeira pessoa, enunciada por Vladek e protagonizada por ele e sua mulher – Anja –, dos acontecimentos vividos durante o nazismo. Essa fala é intercalada pela inserção do tempo presente centralizador da relação pai/filho. Entretecendo continuamente as linhas do relato, as vinhetas de uma narração interrompem o fluxo do outro plano, como ocorre no registro que lida com a oralidade.

Justamente no plano movediço das intercalações projeta-se a autobiografia de Artie. Ela busca o seu lugar na rede de relatos do passado de seus pais, da família dos pais e do irmão morto, mas faz-se principalmente na interação presente com o pai e com a mulher – Françoise, e com outras personagens esporádicas. O vínculo da história de vida do

filho com a biografia dos pais sobreviventes da Shoá passa por uma afinidade com o trauma vivenciado durante o nazismo, do qual voluntária ou involuntariamente o filho faz parte. São os efeitos do trauma que recaem sobre ele, atingindo-o nos mais diversos lugares: na linguagem, em zonas de silêncio, nos gestos, sentimentos e palavras reprimidas, nos hábitos, no tipo de humor, tudo produzido a partir de um passado que pesa tanto mais quanto ainda não foi articulado. Por isso a insistência do filho em traçar a biografia dos pais. É nela e a partir dela que sua autobiografia vai se tornando possível. Convém acentuar ainda que a intenção de escrever a história dos pais surge após a experiência traumática do suicídio de sua mãe, Anja, evento bem marcado no conjunto da obra.

Composta por dois tomos datados respectivamente de 1987 e 1991 (o primeiro foi publicado no Brasil pela editora Brasiliense, em 1987; o conjunto dos dois volumes foi publicado em 2005, pela editora Companhia das Letras), no primeiro, o jovem Vladek conhece e se casa com Anja. Em meio a muitos problemas, o protagonista é recrutado pelo exército polonês, no momento em que começa a perseguição dos judeus pelos nazistas. Primeiro, os judeus foram retirados de suas casas e separados em guetos; pouco a pouco vão perdendo seus familiares (o pequeno Richieu, irmão de Art, entre eles) e escondendo-se em diferentes lugares, para serem, afinal, levados a Auschwitz, onde morrem de fome ou são assassinados.

O segundo volume conta a estada do casal Spiegelman nos campos de Auschwitz e Birkenau. A dureza do relato constrói-se sobre a astúcia e os truques usados principalmente pelo pai para sobreviver e escapar das câmaras de gás. Aqui a linha temporal do presente vai ganhando protagonismo, pondo à tona a difícil relação entre Art e Vladek, filho e pai, recuando essa linha do presente para planos de memória. Um bom exemplo pode ser visto quando Artie está à mesa com Mala e seu pai, depois de terminado o dia de entrevista, e este insiste com o filho adulto para que coma toda a comida do prato. Aí o filho traz para o presente uma cena passada:

> A. "Sabe, Mala, quando eu era pequeno, se eu não comesse tudo do prato, papai discutia comigo até eu correr chorando para o quarto..". [...] "...papai fazia questão que eu comesse todo o resto," "Guardava o prato e servia de novo até eu comer ou morrer de fome." (p.45, grifo meu).

Nesta cena revive-se a experiência não superada da fome nos campos de concentração, transposta para o cotidiano como "lei". A cena lembra outra similar vivenciada por Kafka e relatada em *Carta ao pai*[4]*:* "Como em criança eu ficava junto de você principalmente na hora das refeições, a sua lição principal era em grande parte uma lição sobre o comportamento correto à mesa. O que vinha à mesa precisava ser comido, não era permitido falar sobre a qualidade da comida /.../ Como você por natureza tinha um apetite vigoroso e uma predileção especial por comer tudo rápido, quente e em grandes bocados, o filho tinha de se apressar, reinava à mesa um silêncio sombrio, interrompido por admoestações: 'Primeiro coma, depois fale', ou 'Mais depressa, mais depressa', ou 'já terminei de comer faz muito tempo'".[5]

Em sentido contrário, veja-se o episódio em que Vladek conta ter sido feito prisioneiro de guerra pelos alemães quando servia o exército, e estes obrigaram a ele e a mais quatro judeus a limpar um estábulo enorme e imundo, em uma hora.[6] A tarefa era impossível de ser realizada naquele tempo, e eles foram castigados: "Vão ficar sem sopa, seu bando de preguiçosos!" disse o soldado alemão aos tapas. Na sequência, o pai diz para o filho: "Olha o que você faz, Artie!" "Está caindo cinzas de cigarro na tapete, quer que aqui fique que nem uma estábulo?"(p.54) Na mesma página vemos Vladek sendo vítima do sadismo nazista e, em situação invertida, o opressor casmurro do filho.

No segundo volume, a impertinência e a sovinice do pai são mais acentuadas; Art e a mulher discutem a condição de fragilização de Vladek pela doença e a impossibilidade de convívio com ele. A discussão retoma outras similares mantidas no primeiro volume, em que Art verbaliza, com preocupação, que seu pai parece a caricatura racista do judeu avarento (p.133). A hipótese de ele ser assim por causa da guerra se desfaz, uma vez que outros sobreviventes (Mala, o casal Karp etc.) não apresentavam essa característica que, de tão acentuada, chega a ser cômica. Num diálogo entre

[4] KAFKA, Franz. *Carta ao Pai.* Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
[5] Cf Carta ao Pai. *Op.cit*. pp.18-19.
[6] "Os doze trabalhos de Hércules" fazem parte da mitologia greco-romana. Um deles era justamente limpar as cavalariças de Áugias, filho de Hélios, no tempo exíguo de um dia. Trabalho humilhante, repelente e insano. A cena relatada por Vladek lembra essa outra.

pai e filho, o primeiro insiste que o filho coma umas comidas compradas por Mala, que ele vai tentar trocar no supermercado, apesar de os pacotes estarem abertos e as comidas no fim. O filho resiste:

> V. "Não consigo esquecer.. Desde Hitler não gosto de jogar nada fora."
>
> A. "Então guarde a droga do Special K! caso o Hitler volte..." (p.238)

A economia de fósforos que o pai faz reforça a imagem caricata e antissemita do judeu. Como o gás é grátis na casa de campo, ele deixa a boca do fogão ligada o dia todo a fim de economizar os fósforos.

Também o problema ético de obter fama baseando-se nas desgraças vividas pelo pai é realçado nesta parte que culmina com o final feliz assinalado no reencontro de Vladek e Anja: ambos sobrevivem ao Holocausto. Mas o leitor que tem o domínio de todos os planos narrativos sabe que Anja suicidou-se e Vladek morreu de um ataque cardíaco, elementos que criam um contraponto a um possível final apoteótico, de difícil sustentação, já que as lápides dos dois aparecem imediatamente após o reencontro, como lembrete.

O suicídio da mãe pontua a narrativa, mas é sempre tratado de forma oblíqua. Do ponto de vista do filho entrevistador-personagem, é preciso manter distância da biografia do pai e reprimir a expressão das emoções, franqueada num único lugar: no *comic* de sua autoria e de circulação *underground,* "Prisioneiro do planeta inferno. História de um caso", que relata o impacto que o suicídio da mãe teve sobre ele. Incluído como um encarte em *Maus,* ele é referido por personagens que o leram e o comentam (incluindo Vladek), numa espécie de jogo borgiano, onde há um livro dentro de outro livro, interpenetrando-se os dois. O relato no encarte é em primeira pessoa. Quem fala é Arrie aos vinte anos. Ao chegar em casa, encontra o corpo da mãe morta, os pulsos cortados e um vidro de comprimidos vazio. O pai e ele fazem o luto segundo a tradição judaica, e o filho representa-se a si mesmo preso entre grades, culpado da morte da mãe: "você me assassinou, mamãe, e me deixou aqui para levar a culpa!" (p.105) Ao se matar, a mãe mata também, de certa forma, o filho, esta é a sensação expressa. Identificando-se como vítima, Art aparece vestido com roupa e chapéu semelhantes ao uniforme dos judeus nos campos nazistas. Ele também se representa como vítima ao aparecer com rosto de rato em *Maus,*

apesar de viver em outro tempo, em outro país, com os “cães” norte-americanos, e não com os “gatos” alemães. A indefinição de Art em relação a si mesmo é tal que ele se representa de distintas maneiras: como rato, com rosto humano no encarte que conta o suicídio da mãe e com máscara de rato depois da morte do pai. A distância de Art torna-se mais óbvia na passagem do segundo volume em que ele desenha a si mesmo desenhando *Maus.* O ano é 1987; Vladek morreu há cinco anos, e o filho trabalha com as gravações feitas com o pai, transformadas em arquivo. E o primeiro volume de *Maus* foi um grande sucesso comercial. A distância em relação ao pai aumenta, daí a atuação de Art com uma máscara de rato sobre um rosto invisível para o leitor. O tempo passou, e ele não está mais tão identificado com o pai. A dificuldade em dar contorno regular a sua identidade culmina no último quadrinho do segundo tomo, quando Vladek, em sua última fala, confunde Art com o filho morto – Richieu: “Estou cansado de falar, Richieu, chega de histórias por hoje.” (p.296).

Quanto ao pai, ele “prepara” o suicídio de Anja fornecendo pistas de uma doença que a abate desde antes do casamento – ela sofria dos nervos. Vladek apresenta a vida dos dois como idílica, amavam-se e completavam-se, diferente da segunda mulher – Mala – , em relação a quem ele só tem queixas. Por outro lado, informa ao filho (e ao leitor) que Anja escrevia um diário desde o início das perseguições. O filho também lembra que a mãe sempre escrevia em cadernos e em polonês (p.86), portanto, num idioma inacessível a ele. Art passa a insistir com o pai para que ele lhe apresente os cadernos a fim de completar o seu livro, incluindo nele o ponto de vista de Anja. Num certo momento, o pai informa ao filho que queimou todos os papéis da mãe:

> V “Depois que Anja morre tive que fazer ordem em tudo... esses papéis tinha memória demais. Queimei.”
>
> A. “Mas você queimou tudo?”
>
> “Putz! você guarda toneladas de coisa inútil...”
>
> V “É, É uma pena! Elas ficam lá por anos e ninguém nem olha.”
>
> A. “Você chegou a ler algum caderno?... Lembra do que ela escreveu?”
>
> V “Não. Olhei, mas não lembra... Só sei que ela diz: ‘Espero que meu filho se interesse por isto, quando crescer’”

> W “MALDITO! Seu assassino! Como você pôde fazer isso?!!” (p.161)

Fecha o primeiro volume o filho chamando o pai de assassino, porque eliminou a possibilidade de ele conhecer a história do ponto de vista da mãe. A frustração de Artie torna explícito o limite existente entre seu desejo de conhecer o passado e o trabalho de memória de seus pais, onde falta e faltará sempre um ponto de vista, tornando o seu livro essencialmente incompleto, um não todo.

Também o desenho de Spiegelman é sempre incompleto, tosco, e ressalta o imprescindível, demarcando os contrastes nítidos entre o branco e o preto. Os poucos traços que perfazem os rostos das personagens imprimem neles uma soberba expressividade, e a disposição ordenada das vinhetas na parte rememorada que compõe o passado de Vladek é um recurso disponível pelo *comic* que o autor utiliza para reconstituir a atmosfera emocional da época e o estado anímico das personagens[7].

Além disso, o uso de múltiplas formas de vinhetas, estreladas, vinhetas dentro de vinhetas, vinhetas sem enquadramento, são apoios que ajudam a estabelecer o equilíbrio entre distanciamento e emoção.

Diferenciando-se da forma da expressão do passado, os acontecimentos contemporâneos mostram uma aparente pobreza visual,[8] que esconde emoções reprimidas em pequenas vinhetas clássicas e ordenadas, dentro das quais o autor luta com desespero contido para compreender o pai.

Nessa disposição, fica patente o contraste entre as pequenas tragédias cotidianas, os mal-entendidos inevitáveis entre pai e filho que vivem realidades totalmente diversas, e a tragédia do passado que ainda pesa sobre a consciência de todas as personagens. É de se destacar que o autor

[7] Cf. a posição do autor a respeito de seu trabalho: “I didn’t want people to get too interested in the drawings. I wanted them to be there, but the story operates somewhere else. It operates somewhere between the words and the idea that’s in the pictures and in the movement between the pictures, which is the essence of what happens in a comic. So by not focusing you too hard on these people you’re forced back into your role as reader rather than looker.” In “Of Mice and Mimesis”, *Present Pasts, op.cit.,* p.131.

[8] Os acontecimentos no presente ganham expressão no plano conjunto (duas figuras), plano médio (da cintura para cima) e primeiro plano, em oposição ao plano geral utilizado para expressar o passado.

visualiza a locação de vários pontos estratégicos dos acontecimentos históricos passados: o gueto, o estádio de Sosnowiec, na Polônia, onde se reuniram os judeus para a seleção, os campos de concentração, formas de transporte, além de mapas e perspectivas espaciais de esconderijos, bunkers, crematórios, resultado do relato pormenorizado do pai, mas também e principalmente de pesquisa iconográfica, além do acesso às informações relacionadas à Shoá divulgadas pela mídia (fotos, filmes, documentários etc).

Acompanhando o estranhamento provocado pela visualização da cara de rato dos judeus em geral e a de Vladek, em particular, está a sua linguagem transposta do gravador para o livro. Quando o pai se expressa em inglês, a cadência, a sintaxe e a entonação de sua fala são calcadas do iídiche, idioma dos judeus do leste europeu.[9] Assim, resíduos de um mundo exterminado estão inscritos na linguagem utilizada pelo sobrevivente imigrante, autenticando o que está sendo narrado.

A complexa divisão de planos temporais que compõem o livro *Maus* encontra certa homologia no uso da linguagem, também ela dividida em dois planos: a fala de Vladek durante o período em que viveu na Polônia é transcrito num inglês fluente, pois aí o personagem estaria utilizando sua língua nacional, o polonês. Já quando fala no tempo presente, ele utiliza o inglês típico do imigrante, portanto com ecos de outro(s) idioma(s).

Passado e presente, claramente marcados no nível da linguagem, estabelecem a insuperável distância que separa a experiência de Artie e a de Vladek e suas respectivas lembranças. Artie, afinal, sempre fala um inglês fluente, sua língua nativa, marcando a sua não pertinência ao passado do pai, embora as margens entre passado e presente sejam bastante fluidas.

A partir da segunda geração do Holocausto, pode-se dizer que a catástrofe muda de lugar uma vez que não é mais experimentada diretamente; neste sentido, ela deixa de estar totalmente no passado, deslocando-se para o presente, quando os efeitos do trauma original se

[9] Observe-se que a primeira publicação do volume I de *Maus* (trad. Ana Maria de Souza Bierrenbach/revisão Mário Rogério Quaiato Moraes , editora Brasiliense, 1987) optou por corrigir o inglês de Vladek, em sua versão em português. Já a edição da Companhia das Letras (trad. Antonio de Macedo Soares, 2005) recupera a fala quebrada de Vladek no português, em conformidade com o original em inglês.

fazem sentir através de configurações distintas e distantes do golpe primordial.[10] O evento histórico tornou-se inalcançável. Como transpor a distância que separa o evento daquele que deve lembrá-lo? De quem é essa memória que precisa estar alerta e impedir o esquecimento? Essas questões subjazem ao livro de Spiegelman. Para tornar audível sua voz, o autor incursiona na memória dos pais, tentando recuperar uma história – a do Holocausto –, e seu lugar nela. A memória do filho não é suficiente para explicar a dimensão de seu sofrimento, que se manifesta principalmente na relação com o pai, no suicídio da mãe, na culpa que carrega por não ter estado "lá", por não ter morrido no lugar do irmão etc.

Essa busca de si no outro e também do passado no presente é ao mesmo tempo o tema e o modo de operar de *Maus*. Por isso a sofisticada composição de vozes e planos narrativos, de que resulta um labirinto de sujeitos e relatos todos dentro de um mesmo livro. Livros dentro do livro, *Maus* é uma profunda reflexão sobre os laços de família, o Holocausto, a memória e o papel do artista em nossa sociedade. Art Spiegelman não calca a crueldade do narrado; ele entremeia o horror com momentos de calor humano e humor, apresentando pequenos gestos de bondade que salvam vidas ao lado do registro de uma crueldade ímpar, procurando sempre a justa medida, isto é, não engrandecer a vítima, simplificando-a, sem deixar de atribuir a carga de crueldade ao perpetrador, ainda que ele seja judeu, como é o caso dos guardas judeus que se portavam como alemães, auxiliando-os na deportação dos judeus e na organização dos campos de morte.

Excepcionalmente bem contado, o livro de Spiegelman joga o tempo todo com a identificação e o distanciamento do sujeito em sua busca de uma versão própria do passado, ressaltando os efeitos disruptivos sobre sua história pessoal. Sem idealizar os sobreviventes, nem as vítimas, nem a si próprio, a sua história do genocídio incorpora questões vedadas para aqueles que trabalham com a memória oficial da Shoá. A inclusão de traços individualizados (gestos, prosódia, posições etc) para contar uma história experimentada coletivamente força uma percepção particularizada, que retira os sobreviventes da anonímia.

[10] Efraim Ficher (ed) *Breaking Crystal: Writing and memory after Auschwitz.* Urbana and Chicago: University of Ittinois Preso, 1998

Assim, ao contrário da crítica daqueles que consideram que o livro desumaniza a história do Holocausto, *Maus* alcança ser extremamente humano e, por isso mesmo, muitas vezes contraditório, confirmando mais uma vez a maior eficácia da arte em encarnar situações históricas do que a própria escrita histórica na qual ela pode se basear.

Berta Waldman
Professora Titular pela USP em Literatura Judaica
Doutora em Teoria Literária e Literatura Brasileira pela UNICAMP
Autora de vários Livros

Século XX: profecia fáustica e paroxismo do exílio em Joseph Roth

Luis Sérgio Krausz

O fim do Império Austro-Húngaro representa, na obra de Joseph Roth (Brody,1894-Paris, 1939), o triunfo daquelas forças que, durante o século 19 europeu como um todo, germinaram e ganharam ímpeto crescente, e que estão associadas à ascensão de uma classe social cujo poder econômico tem como fundamento o comércio, o trabalho e a indústria.

O século do liberalismo e da indústria, da multiplicação do capital e da mobilidade social – as forças geradoras da realidade europeia da época burguesa – tem como fundamento o predomínio de uma noção de liberdade individual, que conquista e transcende as barreiras intrínsecas à sociedade então em declínio, moldada sobre valores aristocráticos, cuja estrutura de classes, fundamentada numa hierarquia divinizada, tendia ao imobilismo e à estagnação de suas raízes medievais e que, no Império Austro-Húngaro, demorou mais a ruir do que nas demais nações europeias, mantendo-se hegemônica na esfera da cultura quase até o século 20.

O *Streben,* isto é, o impulso e a vontade individual é, nesse processo de transformação social e humana que, por assim dizer, leva do feudalismo ao liberalismo, o elemento cuja vitória final sobre o universo meticulosamente ritualizado, exageradamente ordenado e rigorosamente estratificado da dupla monarquia se dá com a demolição do ecúmeno multinacional habsburgo, em 1918. A derrocada final desta *Übernation* resulta de um declínio da aristocracia enquanto classe econômica dominante, que durava pelo menos sete décadas, e que se tornara agudo já a partir da década de 1890.

Ao mesmo tempo, o triunfo da classe burguesa no Império foi concomitante à apropriação, por parte da camada emergente, de uma série de símbolos, antes exclusivos da aristocracia, mas que gradativamente passariam a fazer parte do repertório cultural da camada ascendente. A burguesia austro-húngara do século 19 não criou um repertório simbólico próprio, nem uma ideologia singular, mas esforçou-se, de maneira consistente, em emular e apropriar-se dos valores morais e estéticos aristocráticos, calcados numa tradição que remontava à Idade Média.

A aquisição de novos títulos de nobreza por parte da camada emergente, por exemplo, fosse ela em troca de significativas somas de dinheiro, fosse por meio de casamentos, também faz sentido no âmbito de uma estratégia mais ampla de ascensão social, e espelha o esforço realizado pela camada ascendente em apropriar-se de um poder simbólico de origem feudal.

É neste sentido, também, que se deve compreender a mimetização, por parte dos judeus recém-enriquecidos e recém-chegados à metrópole, dos gostos e costumes aristocráticos, mimetização esta que é atentamente retratada nos romances de autores como Arthur Schnitzler e Adolf Dessauer.

Se o triunfo da nova camada social burguesa, da qual os judeus constituíam uma parcela significativa, deu-se por meio da imitação, duplicação e multiplicação dos símbolos e das formas de vida tradicionais da dupla monarquia, os instrumentos empregados neste processo de apropriação são os mesmos utilizados, na esfera da economia e da produção, pela classe burguesa, ou seja, a reprodução mecânica *ad infinitum,* assim como a simples compra. Trata-se de processos que são, de certa forma, análogos à indústria, à máquina e ao comércio, e se estes proporcionavam a multiplicação do capital em termos monetários, aqueles tentavam legitimar e justificar esta multiplicação num sentido simbólico.

O teatro e os bioscópios, e logo a fotografia e o cinema, são, por isto, os instrumentos culturais por excelência dessa nova classe em ascensão, mas que permanece voltada para a mímese e para a reprodução dos valores estéticos, morais e filosóficos de uma aristocracia ociosa, formada sobre uma estrutura social em cujo contexto se via investida de um valor sagrado e transcendente. Ao mesmo tempo, a imitação, desprovida do selo da autenticidade, está marcada pela emanação a um tempo repelente e atraente do simulacro e da falsificação. Porém o gosto burguês, como mostram Schnitzler, Dessauer e mesmo Roth, contenta-se com esta apreciação do duplo, compactua com a reprodução, deleita-se com ela, e borra, deliberadamente, as fronteiras entre o genuíno e o falso: a burguesia, e em especial a pequena burguesia aristocratizada, pertencem, da mesma forma que os bioscópios e os museus de cera, à esfera do *unheimlich* freudiano, em que se rompem os limites entre a ilusão e a realidade, entre o surrogado e o autêntico, entre o verdadeiro e o falso.

Dentre as atrações principais do Prater, o célebre parque de diversões vienense, encontrava-se o *Präuscher's Panoptikum,* onde celebridades e membros da nobreza da época eram representados fosse por atores profissionais e sósias, fosse por imagens de cera. Roth descreve o *Panoptikum* em sua versão inicial de *Die Geschichte von der 1002 Nacht* – um trecho que acabou sendo retirado, em sua maior parte, da versão definitiva deste romance, mas que dá testemunho da importância dos simulacros, da imitação e da mímese na cultura vienense *do fin-de-siècle:*

> A inauguração do grande Teatro Bioscópio do Mundo não era, de maneira nenhuma, um acontecimento secundário ou restrito à esfera do puramente regional daquela época. Na Capital do reino, sede da residência imperial, uma cidade viciada em espetáculos e ávida por diversões, um novo teatro, um novo palco, o primeiro carrossel mecânico, e até mesmo um novo balanço ou uma mudança no programa de um teatro de pulgas representavam uma sensação cujo brilho e cuja fama ecoavam muito além das fronteiras do Prater, em todos os bairros da cidade e também além dos limites urbanos. O Trummer mandou imprimir cartazes portentosos. Estes anunciavam que estavam expostos, no recém-inaugurado gabinete e figuras de cera, todo o horror e também todo o esplendor da história passada, assim como as figuras mais significativas da atualidade, numa realização de alta qualidade artística do famoso escultor napolitano Tino Percoli. Reis e assassinos, anomalias e diplomatas, marechais e vivisecções, a Antiguidade, a Idade Média e a modernidade, catacumbas e doenças venéreas, ladrões e espiões e monstros, que apareciam em Nova York e no Canadá, junto ao Equador e no mar glacial, estavam representados de maneira fiel à realidade no Teatro Bioscópio. O Harém do Sultão, as concubinas do Xá da Pérsia, os segredos nos palácios dos marajás da índia, os magnatas do aço, do ferro e do petróleo do novo mundo, tudo estava exposto ali...[1]

[1] Joseph Roth, *Die Geschichte von der 1002 Nacht,* 41 Kapitel *in* Catálogo da exposição Joseph Roth 1894-1939, Jüdisches Museum Wien, 1995. Viena, Zirkutar, p.17: Die Eröffnung des neuen Grossen Welt-Bioscop-Theaters gehörte keineswegs etwa zu den nebensächlichen und rein regionalen Ereignissen jener Zeit. In der spektakelsüchtigen und lustgierigen Reichshaupt – und Residenzstadt bedeuteten schon eine neue Schaubude, eine neue Tanagra-Buhne, das erste mechanische Karussel, ja, was sag'ich, eine neue Schaukel und das veränderte Programm eines Flohtheaters eine Sensation, deren Gtanz und deren Ruf weit über die Grenzen dei Praters in allen Bezirken der Stadt und auch jenseits des Stadtgürtels Widerschein und Widerhalt erweckten. Mächtige Plakaten lieis der Trummer

O grande jogo da reprodução e da mimetização encontra, neste bioscópio, sua perfeita representação, e torna-se, assim, uma metáfora da própria sociedade burguesa liberal que, ao romper as barreiras da antiga ordem, também se arroga o direito de escolher livremente o papel que deseja representar numa sociedade teatralizada, mas cujos papéis não são nem fixos nem pré-determinados por quaisquer fatores, mas encontram-se livres, ao alcance do esforço e da ambição individual, isto é, tornam-se como mercadorias num grande mercado.

É também a este universo de mimetização e de liberdade que pertencem os personagens descritos por Adolf Dessauer em *Grossstadtjuden* – como por exemplo James Löwy e Richelieu. São personagens que levam a marca inconfundível do falso, isto é, do *Schmock,* para usar as palavras de que se serve Gschmeidler, um dos personagens desse romance, ao descrever os judeus *parvenus* de Viena. A convicção

---

drucken. Sie verkündeten, dais in dem neueröffneten Wachsfigurenkabinett in höchst künstterischer Ausführung dei berühmten Skutpteurs aos Neapel Tino Percoli die ganze Schrecklichkeit, aber auch die ganze Pracht der vergangenen Geschichte wie die bedeutendsten Figuren der jüngsten Aktualität zu sehen wären. Könige und Mörder, Anomalien und Diptomaten, Feldherren und Vivisektionen, das Altertum, das Mittelalter und die Neuzeit, Katakomben und Geschtechtskrankheiten, Räuber und Spione und Monstren, die in New-York, in Canada, em Äquator und im Eismeer vorkamen, Joseph Roth, *Die Geschichte von der 1002 Nacht,* 41 Kapitel *in* Catálogo da exposição Joseph Roth 1894-1939, Jüdisches Museum Wien, 1995. Viena, Zirkular, p.17: Die Eröffnung des neuen Grossen Welt-Bioscop-Theaters gehörte keineswegs etwa zu den nebensächlichen und rein regionalen Ereignissen jener Zeit. In der spektaketsüchtigen und lustgierigen Reichshaupt – und Residenzstadt bedeuteten schon eine neue Schaubude, eine neue Tanagra-Bühne, das erste mechanische Karussel, ja, was sag'ich, eine neue Schaukel und das veränderte Programm eines Flohtheaters eine Sensation, deren Glanz und deren Ruf weit über die Grenzen des Praters in allen Bezirken der Stadt und auch jenseits des Stadtgürtels Widerschein und Widerhall erweckten. Mächtige Plakaten liess der Trummer drucken. Sie verkündeten, dass in dem neueröffneten Wachsfigurenkabinett in höchst künstlerischer Ausführung des berühmten Skutpteurs aus Neapel Tino Percoli die ganze Schrecklichkeit, aber auch die ganze Pracht der vergangenen Geschichte wie die bedeutendsten Figuren der jüngsten Aktualität zu sehen wären. Könige und Mörder, Anomalien und Diptomaten, Feldherren und Vivisektionen, das Attertum, das Mittelalter und die Neuzeit, Katakomben und Geschlechtskrankheiten, Räuber und Spione und Monstren, die in New-York, in Canada, am Äquator und im Eismeer vorkamen, waren im Bioscop-Theater naturgetreu dargestetlt. Der Harem des Sultans, die Kebsfrauen des Schahs von Persien, die Geheimnisse in den Palästen der indischen Maradschahs, die Stahl –, Eisen – und Petroleummagnaten der Neuen Welt waren zu sehen...

com que estes recém-chegados representam o papel que escolheram os leva a incorporar de tal forma os personagens que estes se tornam parte inalienável de suas identidades, levando a mímese ao paroxismo. Gschmeidler, explica a Lotti Kastner (ex-Kohn), em *Grossstadtjuden:*

> "O ser do Schmock consiste nele representar alguma coisa totalmente diversa daquela para a qual foi criado pela natureza, ou seja, em certa medida, o Schmock porta uma máscara e representa um papel." ... "Ele é um comediante altamente peculiar, pois é um comediante que sempre escolhe justamente aquele papel que, ante de suas características naturais, lhe é o menos adequado." (...) "Se a senhora permitir, faremos já um teste com a importante frase que acabo de pronunciar dirigindo nossas atenções a Schmocks que nos são conhecidos. Dentre eles poderíamos tomar, por exemplo, James Löwy, que se encontra entre nós. Minhas palavras aplicam-se perfeitamente a ele, como a senhora há de admitir. Nascido um funcionário comercial, ele se pôs na cabeça representar um inglês rigoroso e formal, ou seja, justamente aquele papel que é o menos apropriado à sua natureza de empregado do comércio. Outro exemplo são os Richelieus; o pai, por natureza um filistino de boa índole e limitado, representa o papel de um Don Juan aristocrático e de um vidente, enquanto suas filhas, que têm a aparência e a índole de autênticas boas moças judias, e que são, por isto mesmo, muito atraentes, tornam-se repelentes por meio de suas piadas antissemitas.
>
> Lotti riu: "O senhor deveria tornar-se livre-docente em teoria da Schmockerei."
>
> "Ah! Trata-se de uma ciência vasta, que nunca se acaba de aprender", disse Gschmeidler. "Além dos grandes Schmocks, plenamente desenvolvidos, que qualquer um é capaz de reconhecer à primeira vista, existe também um número considerável de outros, menores – meio – e um quarto Shmocks – que apenas um olhar bem treinado é capaz de diagnosticar. Eu lhe digo que existem mais Shmocks entre o céu e a terra do que nós poderíamos imaginar, em nossa sabedoria escolar" (...)
>
> "Evidentemente o Schmock é alguém que acredita em si", disse Gschmeidler, "e quanto mais tempo ele representa o seu papel, tanto mais ele o incorpora. E este auto-engano o faz feliz. A senhora não percebeu como os Schmocks são todos pessoas alegres?"

"Realmente... isto parece estar certo", disse Lotti depois de pensar por alguns instantes. "Herr Richelieu, pelo menos, está sempre de bom humor. Ouça como ele está gargalhando de novo."[2]

A epidemia judaica vienense do *fin-de-siècle* é a *Schmockerei,* a falsificação: ao desmantelar as estruturas sociais anteriores, a era do liberalismo cria também o vácuo de valores que dá a cada um a possibilidade de escolher para si o papel que deseja representar, ou seja, trata-se de uma era de ilusões em que simulacros são confundidos com o autêntico, e ao mesmo tempo o próprio conceito de autenticidade perde sentido, na medida em que são possíveis sua livre multiplicação e sua imitação.

O bioscópio, portanto, é também um retrato e um emblema de uma vida social fundada em ilusões; uma vida social cujo fator coesivo fundamental é, ao mesmo tempo, a doença crônica por excelência da Viena

[2] DESSAUER, Adolf. *Grossstadtjuden.* Viena, Wilhelm Braumüller, 1910... p.46: "Das Wesen des Schmocks besteht darin, dass er sich für etwas anderes ausgibt, als wozu ihn die Natur geschaffen hat, also gewissermassen eine Maske trägt, eine Rolle spielt." ... "Er ist em n höchst sonderbarer Komödiant – ein Komödiant nämlich, der sich just immer die Rolle auswählt, die er mit Rücksicht auf seine natürlichen Anlagen am allerwenigsten spielen kann." (...) "Wenn Sie gestatten, so machen wir gleich eine Probe auf den wichtigen Satz, den ich eben ausgesprochen habe, indem wir ihn auf uns bekannte Schmöcke anwenden. Da wäre zum Beispiel der hier anwesende James Löwy. Auf den trifft, wie sie zugeben werden, jedes Wort zu. Löwy, em n geborener Kommis, hat sich in den Kopf gesetzt, den steifen, formenstrengen Engländer zu spielen, also gerade die Rolle, die seiner Kommisnatur am wenigsten liegt. Da sind ferner die Richelieus: Der Vater, von Natur her ein gutmütiger und beschränkter Philister, spielt den aristokratischen Don Juan und Geisterseher, die Töchter, nach Erscheinen und Wesen unverfälschte und gerade darum sehr anziehende Judenmädel, machen sich durch ihre antisemitischen Faxen widerlich."
Lotti lachte: "Sie sollten sich wirklich als Dozent der Schmockkunde habilitieren."
"O, das ist eine reiche Wissenschaft, hier lernt man nie aus", sagte Gschmeidler. "Ausser den grossen, vollentwickelten Schmöcken, die jeder auf den ersten Blick erkennt, gibt es noch eine stattliche Zahl kleinerer, minderentwickelter – Halb – und Viertelschmöcke – die nur das geübte Auge zu diagnostizieren vermag. Ich sage Ihnen, es gibt mehr Schmöcke zwischen Himmel und Erde, als wir uns in unserer Schulweisheit träumen lassen."
"Natüdich glaubt er (der Schmock) na sich", rief Gschmeidler, "und je länger er seine Rolle schon spielt, desto mehr, weil er sich já in sie immer mehr hineinlebt. Diese Selbsttäuschung macht ihn glücklich. Haben Sie nicht auch bemerkt, dass alie Schmöcke sehr heitere Menschen sind?"
"Wirklich... das scheint richtig", sagte Lotti nach einem Augenblick des Nachsinnens. "Herr Richelieu ist jedenfalls immer Lustig. Hören Sie nur, wie er wieder lacht."

do *fin-de-siècle.* Assim, Hermann Broch destaca a artificialidade da cultura da cidade no último quartel do século 19:

"Ainda que Viena se sentisse como a cidade das artes por excelência (...), a atmosfera aqui era bem diferente. Tratava-se muito menos de uma cidade das artes do que da cidade da decoração por excelência. Relativamente à sua decoratividade, Viena era alegre, frequentemente alegre de uma maneira pouco sensata, mas de humor verdadeiro ou mesmo de mordacidade e de autoironia havia muito pouco".[3]

A mania de ornamentação da cidade e sobretudo de seus cidadãos é vista também como as duas faces de um mesmo fenômeno por Walter Benjamin:

"O coração do Schmock bate em uníssono com o do ornamental. (...) Ambas as formas surgem como sintomas da doença crônica, da qual todas as opiniões e todos os pontos de vista apenas estabelecem a escala da febre: a falta de autenticidade".[4]

Em *Zipper und sein Vater,* romance ambientado às vésperas da 1ª Guerra Mundial, Joseph Roth retrata, juntamente com o triunfo das novas ideias, a fragilidade dessa construção social artificialmente assentada sobre as mesmas bases da sociedade aristocrática declinante – isto é, um universo

[3] DESSAUER, Adolf. *Grossstadtjuden.* Viena, Wilhelm Braumüller, 1910... p.46: "Das Wesen des Schmocks besteht darin, dass er sich für etwas anderes ausgibt, als wozu ihn die Natur geschaffen hat, also gewissermassen eine Maske trägt, eine Rolle spielt." ... "Er ist em n höchst sonderbarer Komödiant – ein Komödiant nämlich, der sich just immer die Rolle auswählt, die er mit Rücksicht auf seine natürlichen Anlagen am allerwenigsten spielen kann." (...) "Wenn Sie gestatten, so machen wir gleich eine Probe auf den wichtigen Satz, den ich eben ausgesprochen habe, indem wir ihn auf uns bekannte Schmöcke anwenden. Da wäre zum Beispiel der hier anwesende James Löwy. Auf den trifft, wie sie zugeben werden, jedes Wort zu. Löwy, em n geborener Kommis, hat sich in den Kopf gesetzt, den steifen, formenstrengen Engländer zu spielen, also gerade die Rolle, die seiner Kommisnatur am wenigsten liegt. Da sind ferner die Richelieus: Der Vater, von Natur her ein gutmütiger und beschränkter Philister, spielt den aristokratischen Don Juan und Geisterseher, die Töchter, nach Erscheinen und Wesen unverfälschte und gerade darum sehr anziehende Judenmädel, machen sich durch ihre antisemitischen Faxen widerlich".

[4] BENJAMIN, Walter: Karl Kraus *in Illuminationen,* Frankfurt, Suhrkamp, 1977 p.354: Der Schmock ist im Herzen eins mit dem Ornamentiker. (...) Beide Formen erscheinen ais Symptome der chronischen Krankheit, von welcher alie Einstellungen, alie Standpunkte nur die Fieberkurve bestimmen: der *Unechtheit.*

em que as relações pessoais estão fundamentadas não em bases legais ou econômicas, e nem mesmo em parâmetros éticos ou metafísicos, como os que nortearam a sociedade aristocrática em suas origens medievais, mas na pura subjetividade, nas simpatias e antipatias aparentemente sem qualquer fundamento, bem como a falência de tal construção, capaz apenas de preservar aparências sem que exista, por trás delas, algum tipo de substância.

Se a vida dos Zipper se torna, com o desmantelamento da monarquia, uma espécie de cenário ou de fachada, atrás do qual se encontra o vazio, ela é também um emblema da fragilidade de toda a sociedade burguesa, cujos signos e símbolos repousam não sobre uma metafísica transcendente ou sobre um culto à virtude, mas cujo *Streben,* cuja ambição, é incorporar e mimetizar a estética de uma aristocracia já privada de seu sentido, é apropriar-se, por meio da matéria, de um certo conjunto de valores abstratos, cujo significado recua com o desaparecimento da velha ordem.

Correspondentemente, a mímese teatral, que ainda antes da Guerra possibilitava uma reprodução "artesanal" dos valores aristocráticos, assim como o bioscópio, e como tal exercia um papel social importante no sentido de manter a coesão de um sistema de classes, passa a ser substituída pela mímese industrializada, em que uma nova classe industrial apropria-se de objetos ou aparências provenientes deste meio superior para reproduzi-los em larga escala, mecanicamente, para transformar em mercadorias o que antes fora símbolo.

Assim, em *Zipper und sem n Vater,* Ema, a amante e mais tarde esposa de Arnold Zipper, se transforma, no pós-guerra, de medíocre atriz de teatro em estrela do cinema de Hollywood, a partir de onde, não obstante sua total falta de talento, ela conquista fama sem ter que se expor ao público de maneira direta. Ema é capaz de impor-se sobre os homens da indústria do cinema, comerciantes primitivos e ignorantes e, por meio deles, também sobre a massa do público de cinema:

> "Importava impor-se sobre o primitivismo pequeno-burguês dos homens do setor (...). Quando Ema se encontrava com homens de negócios do setor, ela se portava de outra maneira: ela fazia de ridículos os intelectuais, com sua estranheza ao mundo. Ela dava a entender que esta época precisava de homens de ação, e que ganhar

> dinheiro era uma arte superior à do teatro. Ela gabava-se da América e contava que, já na infância, estivera ali..."[5]

Assim, *Zipper und sein Vater* é, mais explicitamente do que *Die Flucht ohne Ende* ou *Hotel Savoy,* o romance do triunfo das formas falsas, das aparências vazias – um processo cuja gestação começa, para Roth, muito antes da Guerra – se pensarmos, por exemplo, nas ideias que o velho Zipper expressa ainda antes do começo da guerra – mas que, no novo tempo, alcança um triunfo absoluto e conquista facilmente espaço ante o vazio de valores que se constela com o fim da velha ordem.

Se para Roth nada resta de autêntico no universo de fantasmagorias triunfantes – e o cinema é, no seu entender, a melhor metáfora deste universo – *Zipper und sein Vater* representa, também, o esgotamento do tema que ocupa toda a primeira fase criativa do autor, sobre o qual ele se debruçara desde sua própria volta de um campo de prisioneiros russo, em 1918. A partir daí, não mais o vazio e a desorientação serão o fulcro de seu trabalho literário, mas um mergulho cada vez mais profundo em suas memórias e em suas fantasias acerca do mundo cuja derrocada final se deu em 1918.

Na medida em que os novos valores triunfam sobre a Áustria despedaçada, sem nada que contenha seu avanço, Roth volta-se, cada vez mais, para a *Welt von gestern,* num projeto de reconstrução e reinvenção do passado e de busca por uma autenticidade desaparecida que é, para ele, a única possibilidade de opor-se a uma realidade quotidiana que lhe parece tanto mais insuportável.

A Guerra portanto representa, para Roth, o triunfo do fáustico e do titânico sobre a humanidade europeia, em lugar da antiga submissão a uma ordem superior aos indivíduos, uma ordem que é, em certa medida, mitificada e sacralizada na obra tardia de Roth, e que se afigura como representante de uma essência cósmica e eterna, em que o monarca é o

[5] ROTH, Joseph. *Zipper und sem n Vater.* Colônia, Kiepenheuer & Witsch, 2003. (p.74). Der kleinburgedichen Pdmitivität der Branche-Mãnner galt es zu imponieren (...). (p.75) War Ema mit Geschãftsleuten von der Branche zusammen, so benahm sie sich anders: sie machte die Intellektuellen lacherlich und ihre "Weltfremdheit". Sie gab zu erkennen, dass diese Zeit Mãnner der Tat brauchte und dass Geldmachen eine grássere Kunst sei als Theaterspielen. Sie schwãrmte von Amerika und erzählte, dass sie schon ais Kind dort gewesen sei (...).

portador de uma missão divina, destinado pela História a proteger seus súditos. A própria noção de civilidade parece confundir-se, em Roth, com sua memória e suas idealizações do universo habsburgo, cuja derrocada deixa atrás de si uma sensação de desorientação, mas também de uma revolta contra tudo, isto é, uma espécie de guerra de todos contra todos, representada pela perplexidade de personagens como Franz Tunda ou Gabriel Dan, respectivamente de *Die Flucht ohne Ende* e *Hotel Savoy.*

O predomínio do universo dos sentidos e do palpável, voltado para o futuro e para a expansão capitalista, sobre uma espiritualidade arraigada no passado remoto – seja ele impregnado pela tradição do Sacro Império Romano Germânico, seja ele o judaísmo de molde medieval – que tende à imobilidade e à conservação ao longo do tempo, é visto por Roth como a questão central da Europa pós-bélica. O triunfo das novas tendências, que para ele estão associadas à sensação de desconforto e de alienação, e portanto à condição existencial do exílio, no sentido da tradição mística judaica, passa a ameaçar a integridade humana, enquanto valor de vida, que torna a moralidade óbvia e necessária, e passa a ser visto como algo cada vez mais distante do universo europeu das décadas de 20 e 30. Esta integridade torna-se apenas a lembrança distante de um universo *ostjüdisch* que se encontrava implantado no seio da dupla monarquia, mas que, como ela, estava irreversivelmente condenado ao desaparecimento na época em que Roth escrevia.

Luis Sérgio Krausz
Mestre em Letras Clássicas / University of Pennsylvania
Pós-graduado /Universidade de Zurique
Doutorando em Literatura e Cultura Judaica/ Universidade de São Pauto

BIBLIOGRAFIA

BENJAMIN, Walter: Karl Kraus *in Illuminationen,* Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

BROCH, Hermann. “Hofmannsthal und seine Zeit” in *Schnften zur Literatur.* Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1975.

DESSAUER, Adolf. *Grossstadtjuden.* Viena: Wilhelm Braumüller, 1910.

ROTH, Joseph. *Zipper und sem n Vater.* Colônia: Kiepenheuer & Witsch, 2003.

Joseph Roth 1894-1939 Ausstellungskatalog , Jüdisches Museum Wien, 1995. Viena: Zirkular, 1995.

Yiddishkeit desgarrado: Kafka e *Contemplação*

Thiago Blumenthal

Introdução

Lidar com a questão judaica em um autor como Franz Kafka implica em um certo distanciamento absolutamente inevitável, no sentido em que a análise judaica em Kafka delata um certo risco de ser sugado por uma espiral que contorna questões de um regionalismo hebreu – como uma busca desmedida e descuidada de uma teologia, em seu sentido mais judaico –, além do fato de o terreno kafkiano ser, por excelência, desnivelado, amorfo e acidentado, o que pressupõe uma gama de exegeses que ultrapassam o motivo puramente judeu e chegam ao que há de mais humano.

Desse modo, ao falar do chinês[1] e do povo dos camundongos,[2] se tomados analiticamente, tais motivos sugerem uma referência altamente judaica, como que velando a essência discursiva e semântica, ao desvelar um processo parecido com o da transferência – passa-se a falar de X para vincular Y ao texto, como é próprio do discurso e da mensagem artística, seja no campo da arte literária ou de qualquer outra manifestação.

E nesse processo de transferência que Kafka capta e arquiteta tão sorrateiramente: o ponto Y já não mais finaliza, já não é mais o fim em si, mas apenas ligação de algo que percorre um trajeto que não só referencia a um Z, equidistante, mas retoma o X e, mais ainda, traça um emaranhado labiríntico bastante análogo ao *pardes* cabalístico, palavra hebraica que denota a experiência da hermenêutica judaica, em que todos os rabinos se perdem eternamente. E, como diz o *midrash,* aquele que consegue voltar se acha louco, pois perdido duplamente.

O que temos aqui, em outras palavras, é a árdua tarefa de saber lidar com o judaísmo em Kafka, separando-se (e também unindo, em via de mão dupla) o que é essencialmente judaico daquilo que é mais humano, ou seja, a experiência coletiva humana, independente do sistema cultural do qual o homem faça parte. Se o judaísmo em Kafka é o ponto Y, torna-se mais do

[1] O exemplo mais clássico de explicitação chinesa em *A construção da Muralha da China.*

[2] *Josefina, a cantora* ou *O povo dos camundongos*.

que preciso ligar esse ponto Y (repito: distanciando e aproximando) a todos os outros pontos que parecem completar um todo kafkiano mas não o completam dada sua fragilidade enquanto mensagem. Trata-se de um estratagema tão bem estruturado e tão bem enredado que a mensagem se perde, não chega, apesar da espera, e o todo se esvai na fragmentação que ali é arquitetada ou, melhor dizendo, se arquiteta.

A armadilha de Kafka consiste em trabalhar com o ponto Y como um *alef* hebraico, o local e a letra onde tudo se funde, o início e o fim. Daí a questão a ser posta: o que há de judaico e o que há de humano? Existe uma transmissão sanguínea?

Trataremos dessa questão, tomando como *corpus* de análise a primeira publicação do autor, *Contemplação,* uma compilação de pequenas histórias nas quais já se nota o estilo incisivo, por vezes seco, ainda que dotado de uma sensibilidade comovente, que seria a marca literária em sua obra.

Nesse livro, trabalhamos como uma certa sugestão de identidade judaica que, ao mesmo tempo em que se deixa revelar nas entrelinhas, a transfere ora para uma personagem, que aliás nunca é judia ou não há disso uma explicitação, ou para o texto em si, revisitando uma tradição milenar judaica de parábola textual, os *midrashim.* O texto do texto do texto é a espiral judia, que se apropria, extrai, retoma, referencia e expele para se perder novamente. Desista!

Por se tratar de um projeto ensaístico, não iremos nos deter tanto na apreciação minuciosa de cada conto em questão de todo o primeiro livro de Kafka, e sim levantar alguns motivos judaicos no conjunto da compilação e analisá-los de acordo com a proposta levantada inicialmente.

Lirismo em *Contemplação:* histórico do primeiro livro de Kafka

Publicado ao fim de 1912, depois de muito ser instigado pelo amigo Max Brod e pelos editores, *Betrachtung,* a *Contemplação* no título que Modesto Carone optou por traduzir, se refere a um estágio leigo de oração, no qual toda e qualquer forma de atenção dada ao objeto atinge uma elevação próxima à da contemplação divina. Apesar do inicial ceticismo e da ferrenha autocrítica que Kafka se impunha, o livro foi bem acolhido entre o seu círculo de amigos mais próximos e mesmo entre os editores que

souberam ver naquela aparente fragmentação desordenada um lirismo que antevia temas comuns do universo kafkiano como o isolamento do sujeito, a consciência ameaçada prestes a se dissolver em um processo cíclico interminável, além da própria caracterização do insólito no cotidiano mais vulgar e ordinário.

O que temos aqui é uma espécie de pré-Kafka que, apesar de apresentar uma estrutura que beira o caráter lírico da prosa, diferente do discurso mais burocratizado de obras da maturidade, como em *Der Prozess,* já deixa revelar momentos de pura prosa kafkiana, como os motivos temáticos recorrentes e o uso da própria linguagem e do discurso para fazer-se matéria de observação e cirurgia, e a impossibilidade (ou melhor, a impotência) de transmissão desse complexo trabalho de autoanálise. Questão essencial em Kafka que se dá na espécie de ruína comunicativa: a mensagem truncada que não leva o leitor – tampouco a personagem e o próprio texto – a lugar algum; pode-se dizer que esse aspecto temático-estrutural tem seu início nessa obra.

A respeito da fragmentação textual, o próprio autor ao se referir à sua obra: "existe aí realmente uma desordem sem salvação, ou antes: são lampejos claros sobre uma confusão interminável e é preciso aproximar-se muito para ver alguma coisa". Extraída de seus diários, essa frase se vincula diretamente à característica que estamos aqui enfocando. Walter Benjamin, se debruçando sobre a obra de Kafka, nota em tal fragmentação algo de revelador, pois precisa e implacável, não somente com a recepção da leitura, mas igualmente com o meio dessa recepção, a linguagem em si e por si.

O primeiro livro de Kafka parece nos mostrar que o autor que viria a atingir a maturidade artística em obras posteriores, atingindo o cânone literário hoje reconhecido, já graceja com certas peculiaridades kafkianas por excelência. A própria noção da desagregação total, calcificada e em tensão permanente, antevê o próprio discurso refletido no plano social europeu, um momento concretizado na guerra de 1914-18. Sobre o momento histórico, basta dizer que fazer uma literatura em alemão, em um espaço como o da Praga tcheca, mais parecia um "fenômeno social do que qualquer outra coisa",[3] até porque Kafka rejeitou boa parte da escola

[3] Carone, M. *Contemplação / O Foguista.* São Paulo: Companhia das Letras, p.92.

literária de Praga, mesmo que nessa obra em questão, a que estamos analisando, haja um certo aspecto decorativo-lírico, típico da engenharia verbal tcheca.

Yiddishkeit textual – análise breve

Contemplação – e aqui optamos por fazer a análise a partir da tradução de Modesto Carone, dado o caráter breve desse ensaio, evitando assim a inferência na questão propriamente tradutória – como dito anteriormente, reúne um conjunto de pequenas histórias aparentemente descoladas de um uno temático, porém agrupadas de maneira bastante coordenada, se tomarmos uma perspectiva referencial. A ordem das histórias e sua disposição no conjunto do livro parecem obedecer a uma estranha sucessão de motivos que são recorrentes em Kafka. Estranha porém reveladora, se observada com minúcia.

As dezoito pecinhas do quebra-cabeça em *Contemplação* são dispostas em um anagrama esquemático explicitamente fechado: abre com *Crianças na rua principal* e fecha com *Ser infeliz,* as maiores do livro. Esse processo, que poderia ser ilustrado como um V literário, no qual a abertura vai se afunilando até chegar a um ponto de entrave tal em que não se suporta mais e daí o retorno à ampliação inicial, ainda que na outra extremidade, sugere um *modus operandi* judaico.

Ora, a hermenêutica judaica lida com essa questão de maneira reconhecidamente apropriada, pois de sua essência cultural. O afunilamento narrativo (tomando aqui o todo de *Contemplação),* para não citar o óbvio do texto bíblico hebraico, na cultura judaica pressupõe mais do que um exercício ou uma marca textual, mas um sistema inevitável de partida – retorno – insatisfação – retorno à partida – retorno à insatisfação.

Aqui já temos um primeiro ponto a ser discutido sobre o especialmente judaico em Kafka e o meramente humano. Sim, o espírito humano se mostra dotado dessa particular ansiedade e necessidade do partir e de buscar. Vemos isso em toda literatura consagrada, como a própria greco-romana, em que um Ulisses parte e um Telemaco busca o pai, em uma via de dupla busca, dupla partida e duplo retorno, atingindo, claro, uma conceituação simbólica da partida, da busca e do retorno. Apenas para citar esse exemplo.

Porém, a peculiaridade judaica reside nas entrelinhas do texto, em que esse processo cinético se dá nunca de maneira plena – a própria noção do Deus de Israel nunca se integra em um ciclo que se fecha, como a concepção divina pagã homérica – mas sempre aos tropeços, em um retorno que, antes mesmo de haver, já impõe uma nova angústia do círculo, rodopiando sem parar, com uma fenda aberta. E *é* nessa fenda aberta em que está o judaísmo de Kafka, nesse caso, em *Contemplação.*

A história que divide o livro tem fundamental importância para a análise desse processo que estamos discutindo. Seu título já dá uma pista de sua relevância no processo de retorno: O *caminho para casa.* Aqui, um narrador extremamente consciente de sua posição no meio de um caminho ("Avalio meu passado diante de meu futuro") pondera sobre os seus atos passados, as batidas nas portas, os brindes, e sua alta capacidade de influência (colocada em xeque linhas adiante) sobre o destino alheio. Ao mesmo tempo, indica ter domínio sobre o próprio futuro ao considerar tanto este como o passado excelentes.

Nada mais pertinente aqui do que mencionar a revisitação cíclica textualmente judaica que o narrador emprega nessa história curta e incisiva. A questão do retorno e do caminho para casa necessariamente presume um estado, senão errante, um estado daquele que está fora, não está em seu lar. E a chegada ao lar não é satisfeita, pois "não me ajuda muito que eu abra completamente a janela e que num jardim ainda toque música", pois essa música não lhe soa familiar, tampouco seu quarto o é. A consciência, antes algo efetivo e presente no narrador, se esvai e se estatela no chão, e sua destruição não ocorre nem no quarto: é na escada, nos degraus que levam ao quarto. Assim, não se chega a lar algum, pois a consciência e a aparente responsabilidade da própria essência ilustrada na entidade narrativa caíram por terra. O retorno impõe um novo dia e uma nova manhã, e aí o conhecimento quanto ao futuro: sabe-se, sim, de um futuro, mas um futuro preso a esse ciclo de exílio, música dissonante, repetição do passado.

Dotado de um certo erotismo, *O caminho para casa* também deixa avistar imagens cujo peso moral foi sugado justamente para atingir esse nível enigmático, no qual as inversões (liberdade – encerramento; humano – divino; caminho – lar; partida – retorno) carregam uma identidade sob o peso de uma culpa primordial – a imagem do temporal, do dilúvio, como causa da perspicácia narrativa quanto à persuasão de mudança na tênue

linha entre passado e futuro – em que uma sanção é imposta a partir de uma transgressão ("os pares amorosos" como macrocosmo da queda do homem). Culpa e transgressão são colocados em confronto e aqui se perde o peso meramente moral dos conceitos.

Desse modo, a questão do andaime, das escadas e do ritmo aparentemente firme da marcha, conota a tensão que se dá entre o movimento de queda e o vão movimento de redenção – vão porque a música é outra, e o tudo o que é pensado não é digno – a redenção negativa à qual Michael Löwy[4] se refere. Aqui temos uma especificidade judaica bastante evidente, sempre nas entrelinhas e nos nós bem atados e difíceis de serem desamarrados dados pelo narrador kafkiano. O retorno judaico não volta ao lar.

Como dito antes, e nessa narrativa em especial que temos o entroncamento do V – o momento do "retorno", no qual as aspas dispensam explicações, dado o significado escorregadio desse retorno no contexto judaico-kafkiano.

Tomando o todo de *Contemplação,* esse breve comentário sobre a estrutura organizacional das histórias e a análise daquela em que se divide o mar narrativo parecem bem ilustrar como, textualmente, o livro possui uma marca judaica em si. Porém, como essa análise se fecha dentro do projeto esquemático de um ensaio, não cabe aqui desenvolver e prolongar essa discussão, e partamos para um levantamento de motivos judaicos em algumas outras histórias do livro de estreia de Kafka.

O processo de transferência mencionado no início desse trabalho verifica-se no papel do índio. Por algumas vezes, a figura indígena é tomada como ponto de entrelaçamento simbólico. Primeiramente, na história que abre a compilação, *Crianças na rua principal,* o índio surge em uma descida, em uma corrida ladeira abaixo pelas crianças, explicitamente na imaginação infantil e lúdica, em oposição aos adultos, "acordados". A contraposição só não se completa porque tratamos de Kafka e, por isso, o índio estaca na ponte da torrente, mais uma imagem recorrente no imaginário kafkiano: a ponte, sua passagem e ruidosa agitação.

---

[4] Löwy, M. *Redenção e Utopia,* São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

O índio (ou o desejo de se torná-lo, aliás referenciado em outra história) que não possui um lugar fixo, cuja identidade se forma a partir da oposição a um outro – os pais, os loucos, o homem branco, a outra aldeia – já não pode existir ou, se tenta, não ultrapassa a barreira da existência, não atravessa a ponte, estaca e apenas ouve falar da aldeia vizinha.

O índio de Kafka é o índio judaizado, onde a palavra que finca a carne é a espora, a rédea, a pradaria ceifada e a própria cabeça do cavalo que não existem. Ou seja, o índio fora de seu ambiente por justamente não haver esse ambiente: a questão da busca do lar e do eterno exílio judaicos. Não um exílio físico, em que se poderia tomar um Kafka sionista – ainda que abraçasse a causa – mas o isolamento social característico do povo judeu e que o autor tcheco, mais do que ninguém, sentia.

Partindo dessa questão, o isolamento social também é recorrente em diversos pontos de *Contemplação,* seja em *A Janela da Rua,* cujo único meio de contato com o exterior fadiga o homem que nela e dela observa, seja em *A Recusa,* em que a moça se espanta com o convite do narrador e questiona "por que uma bela moça como eu deve ir com você?" e o outro aqui, para surpresa do leitor, é o outro espelhado, ou seja na sombra do homem que parece perseguir a jovem, tão afastada e alheia quanto ele, em *Olhar distraído para fora.*

Conclusão

Para a brevidade e o caráter um pouco geral desse ensaio, as considerações que foram levantadas aqui parecem suscitar alguns pontos que merecem ser fechados.

Primeiro, *Contemplação* é um livro que, apesar de seu aparente aspecto fragmentado, fornece uma unidade que, a partir de um ponto de vista de exercício textual judaico, se completa e faz girar o ciclo de ir e vir. Justamente esse ponto nos dá a chave para a temática amplamente visitada aqui, a do processo interminável e sempre incompleto da busca, da partida e do retorno, peculiar à cultura judia, em um exílio cuja janela não oferece salvação, dada a música que não é familiar.

Segundo, a lógica interna das histórias sugere o processo de hermenêutica judaica, sobre a questão do texto do texto do texto, sendo que o todo de *Contemplação* não se fecha pois, na velocidade do giro literário,

se revela uma fenda, buraco esse onde Kafka prefere estar, pois é onde sempre esteve: na fresta em que a mensagem passa, mas não chega; no oco em que a judeidade toca, mas não completa; na profundidade em que se cai, mas sem fim e sem chão.

Thiago Blumenthal
Mestrando em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas – USP

Bibliografia Referenciada

BENJAMIN, W. Obras Escolhidas 1: Magia e Técnica, Arte e Política, São Paulo: Brasiliense, 1985.

KAFKA, F. Contemplação/O Foguista (trad. de Modesto Carone), São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LÖWY, M. Redenção e Utopia, o judaísmo libertário na Europa central (Um estudo de afinidade eletiva), São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

2.3 Reflexão Crítica sobre a Língua e Identidade Judaicas

Identidade das línguas judaicas – o caso do “bagito”

Eliana Rosa Langer

A história linguística dos judeus reflete sua dispersão pelo mundo. Quando observamos o mais antigo livro judaico, a Bíblia, notamos que apenas uma língua jamais foi suficiente para esse povo. Os elementos hebraico e aramaico são parte do desenvolvimento ininterrupto do discurso e da escrita das línguas judaicas. Quando os judeus perderam sua pátria tornando-se um povo sem terra, foram naturalmente adotando a língua dos povos entre os quais foram viver, e agregaram às línguas elementos hebraico/aramaico ligados à religião e ao judaísmo. No entanto, o hebraico continuava a ser a língua das orações e das composições literárias.

A diáspora levou os judeus a falarem línguas particulares, conforme o contexto em que viviam. Na Itália temos o mesmo fenômeno, apenas que ali nunca existiu uma língua judaica unitária. Em Livorno desenvolveu-se o “bagito”, uma língua composta de uma mescla de vozes antigas de regiões da Itália e de outras localidades. Neste trabalho eu reconto a história da formação do “bagito” e analiso sua identidade judaica.

Alguns séculos antes da era cristã, o hebraico começou a dar espaço ao aramaico judaico que se espalhou por várias regiões da Ásia ocidental inclusive na Palestina. O aramaico aparece ao lado do hebraico em partes do livro de Ezra e Daniel. Quando a Bíblia começou a ser publicada, ao lado do hebraico, tivemos a tradução aramaica. O Talmude[1], literatura que dá continuidade ao texto bíblico, é um monumento ao bilinguismo: hebraico aramaizado na *Mishná*[2] e aramaico hebraizado na *Guemará*[3].

[1] Lei Oral – coletânea de textos legais sobre e interpretações bíblicas de autoria rabínica variada, reunidos numa obraescrita em hebraico e aramaico.
[2] O Talmude é composto de duas coletâneas distintas. Uma delas é a *Mishná,* textos legais judaicos escritos num hebraico que apresenta a influência do aramaico.
[3] A *Guemará* é a coletânea que juntamente com a *Mishná* compõe o Talmude. A *Guemará* é posterior à *Mishná* e foi escrito num aramaico que apresenta a influência do hebraico.

Os elementos hebraico e aramaico são parte do desenvolvimento ininterrupto do discurso e da escrita das línguas judaicas. Esses elementos conectados na esfera da religião e do judaísmo representam o estágio linguístico presente de um processo contínuo, calcado em estágios anteriores que se cristalizaram na linguagem bíblica, *mishnaica,* da *guemará,* do *midrash*,[4] da liturgia etc. Os componentes hebraicos não são encontrados apenas no vocabulário, mas também, na morfologia e na sintaxe das línguas judaicas. No período talmúdico, o hebraico e o aramaico, as duas línguas judaicas, tornaram-se muito próximas. O aramaico falado atualmente por judeus que vivem na Pérsia ocidental e nos limites da Turquia e pelos samaritanos que habitam nas redondezas de Nablus e que falam um dialeto do aramaico ocidental, difere do aramaico falado por não judeus apenas pelas palavras hebraicas que permeiam seu falar.

No entanto, não demorou muito para que o povo judeu se tornasse poliglota. Desde o tempo de Alexandre, o Grande, a cultura helênica exerceu grande influência sobre os judeus, tendo afetado não apenas seus costumes e seu pensamento, mas também sua língua. Palavras e frases gregas foram incorporadas ao vocabulário judaico. Bem antes do final do período do Segundo Templo, o grego judaico já havia sido adotado pelos judeus que viviam no mundo helenístico.

Outra língua que teve uma influência grande sobre a história linguística judaica foi o latim. Dele originaram-se seis das línguas judaicas, paralelas às línguas românicas cristãs. Os judeus fixaram-se na Itália a partir do séc. I ou II da pré-história do século Cristão, depois, não muito mais tarde, foram para o sul da França e em seguida para o norte daquele país. Os judeus habitaram a região norte e sul da França e ali desenvolveram uma extensa literatura[5] cujo idioma adotado era o provençal, idioma falado a sua volta com a escrita alfabética hebraica. Desse modo, é que nesses países surgiram o judeu italiano, o judeu provençal e o judeu francês.

[4] Nome geral dado ao conjunto de alegorias e interpretações alegóricas do texto bíblico e das leis rabínicas.
[5] Comentários bíblicos de RASHI; Obras de Yossef Caro.

Os judeus da Sicília usavam o italiano, o grego, e o árabe, língua que foi adotada quando a ilha ficou sob o domínio árabe. Os primeiros habitantes de Corfú vieram da Grécia, em seguida a eles se juntaram os judeus vindos da região italiana de Apulia e mais tarde outros vieram de Portugal. Graças a essa migração, nas sinagogas de Corfti os hinos religiosos eram cantados em hebraico, em grego, em italiano e em português.

Na Península Ibérica a história judaica data do séc. I. Ali se desenvolveu o catalão no leste, o português no oeste e em outras regiões surgiu o judeu espanhol que, depois da expulsão, foi levado pelos exilados para o norte da África, para o leste e para algumas regiões da Europa. Uma extensa literatura foi criada nessa língua que difere do espanhol falado pelos não judeus apenas pelas inserções de palavras árabes e pelo uso de termos arcaicos do espanhol da Península.

A leste do território românico, na Germânia, um só idioma judaico foi gerado, o iídiche. A história judaica nessa região provavelmente teve início no séc. IX. No início da Idade Média, os judeus caracterizavam-se pela pureza do alemão que falavam, no entanto sua escrita era em caracteres hebraicos. A transcrição em caracteres hebraicos tornava possível às mulheres, jovens e pessoas que não fossem "letradas" ler e usufruir também da produção literária da época. Depois do séc. XIV, com o advento da peste negra, os judeus foram expulsos e levaram para a Polônia e para as terras eslavas sua língua. Os judeus vieram de todos os pontos da Alemanha e o contato entre eles introduziu peculiaridades de cada dialeto trazido. Na Polônia, sua língua foi preservada e, quando retornaram para a Alemanha no séc. XVII e XVIII, levaram de volta consigo seu alemão medieval modificado, não somente por outros dialetos alemães, mas também por um vasto conteúdo hebraico. A migração dos judeus durante esses dois séculos introduziu mudanças por onde eles passaram. Na Polônia, palavras polonesas foram incorporadas; na Holanda, palavras holandesas e na Turquia, palavras turcas. Esta era a língua judaica mais difundida. Antes do holocausto nazista, o iídiche era falado por ¾ de todo povo judeu e, atualmente, continua sendo falado por um grande número de judeus. Centenas de livros religiosos foram impressos em edições bilíngues. Para os judeus o bilinguismo era uma prática estabelecida, uma tradição. Seu guia foi a história judaica e há muito eles esqueceram o que significa cultura

monolingue, pois eles não vivenciaram um monolinguismo judaico por mais de dois mil anos. E, uma vez que cada uma das línguas judaicas é de certa forma multilingue, sua cultura continua sendo multilingue.

No séc. XVII uma importante mudança linguística teve lugar no Oriente. Quando os árabes conquistaram uma grande parte da Ásia ocidental, sua religião, o islamismo, foi adotada pelos habitantes desses locais, e junto com ela sua língua e seu alfabeto. Os judeus também adotaram o árabe, mas não abandonaram sua religião e nem seu alfabeto. O árabe passou a ser a língua literária dos judeus do Oriente. Eles não apenas traduziam textos religiosos e litúrgicos, mas também produziam literatura sobre diversos temas (Maimônides, Yehuda Halevi, Ibn Ezra). No entanto, nem todos aqueles que abraçaram o islamismo adotaram a língua árabe. Nas terras do Iran, onde o persa era falado, os judeus desenvolveram o judeu persa; na Ásia Central eles desenvolveram o *buchari;* e na Geórgia, no sul do Cáucaso, encontramos uma língua judaica não semítica e não indo-europeia, o *gruzini.* Muitas dessas línguas judaicas desapareceram quando nos sécs. XIX e XX a secularização afetou todas as línguas judaicas e o número de seus falantes diminuiu sensivelmente.

Novas línguas vão se formando no curso da história e as causas são comuns a todo desenvolvimento linguístico: migração – envolvendo a separação do território da língua original; divergências – políticas através do crescimento de diferentes centros; mistura de população – através de conquistas ou de interpenetração pacífica. Destas causas apenas uma teve participação na história linguística judaica, a migração, ou seja, a dispersão dos judeus pela Ásia e Europa durante os séculos que cercaram o início da era cristã.

A língua é uma função social de um grupo. O grupo judaico é uma criação da religião judaica e, portanto, as línguas judaicas são uma criação do fator de formação de grupo da religião. Há nas diferentes histórias das variedades judaicas a intervenção de um idêntico fator étnico de irredutibilidade religiosa que teria caracterizado a vida das comunidades judaicas da diáspora. Esta irredutibilidade ao mesmo tempo teria promovido e preservado as peculiaridades culturais e teria infundido nas línguas alguns aspectos específicos: o componente hebraico/aramaico, o uso do alfabeto hebraico e a ortografia talmúdica. E, ainda, teria mantido as línguas em uma constante relação dialética com as culturas circundantes.

A expulsão, a migração forçada, a dispersão geográfica e a segregação marcaram profundamente as comunidades asquenasitas[6] e sefarditas[7] a partir da Baixa Idade Média e contribuíram para o forte sentimento de solidariedade étnico-linguística dos falantes. Este sentimento de solidariedade simbólica e de fidelidade em relação aos respectivos instrumentos de comunicação se atenuou com a recente e progressiva integração dos judeus nas modernas cidades ocidentais.

Até aqui falamos um pouco da história linguística dos judeus que resultou em diversos falares distintos entre si e, ao mesmo tempo, unidos por uma rede de identidade.

Segundo alguns estudiosos,[8] a designação correta para as diversas estruturas linguísticas dos judeus é "Línguas Judaicas". Os termos: dialetos, jargões, línguas mistas, línguas corruptas etc. devem ser rejeitados em relação às línguas judaicas.

Eles argumentam que uma estrutura linguística é classificada como dialeto, quando ela pertence ao centro cultural representado por tal língua. Isto é, uma estrutura judaica, cujo centro cultural é o judaísmo, não pode ser um dialeto de uma língua cujo ponto de foco é a cultura cristã ou islâmica.

Ainda nessa linha, as línguas judaicas não podem ser classificadas como jargões, uma vez que se considera jargão um vocabulário restrito, usado por pessoas engajadas numa mesma ocupação, mas sendo que o mesmo não constitui o veículo geral de comunicação entre seus membros.

Quanto às línguas judaicas serem mistas, não são mais e nem menos do que muitas outras línguas. Não são corrupções, pois cumprem sua função. Os indivíduos dos grupos judaicos comunicam-se entre si por meio de uma língua particular, e, quando uma estrutura linguística preenche sua função, ela não é uma corrupção.

Seja lá qual for o nome que daremos a essas estruturas linguísticas, o fato é que "os dialetos são línguas que podem ser consideradas o espelho

[6] Judeus oriundos da Europa Central e Oriental.
[7] Judeus oriundos da Península Ibérica.
[8] Salomon Asher e Schmuel Niger – Centro de Estudos Orientais e Africanos da Universidade de Londres.

onde se refletem as mil formas por meio das quais o espírito nacional, em sua infinita riqueza, se manifesta".[9]

Vamos focalizar agora a rede que une todos esses falares. As definições que em geral são dadas para "Línguas Judaicas" apontam para o importante papel que o hebraico desempenha nas mesmas. A definição mais amplamente aceita é aquela que leva em conta o uso do alfabeto hebraico e a presença do componente hebraico ou hebraico/aramaico, ao lado de outros componentes, do alemão, do eslavo, do espanhol, do árabe etc. A importância linguística do hebraico se deve ao seu papel histórico, cultural e sociológico. Assim sendo, entendemos que cada uma das línguas judaicas é um organismo constituído de várias peças distintas, dentre as quais o hebraico ocupa uma posição proeminente.

Podemos distinguir entre duas funções diferentes para o hebraico e o hebraico/aramaico a partir do séc. II:

a) Uma língua literária judaica internacional – trata-se de uma língua essencialmente escrita, mas conhecida também por sua dimensão oral, considerando-se a cantilação do texto sagrado.

b) Parte integrante de diferentes línguas – o alfabeto em que as línguas judaicas foram escritas, e o material hebraico e aramaico que faz parte dessas línguas.

Para os dois ilustres estudiosos das línguas judaicas, H. Rabin e S. Morag, a importância cultural do hebraico e do aramaico dentre as pessoas de comunidades judaicas é óbvia, ainda que haja dúvidas quanto ao fato das línguas judaicas constituírem ou não um fenômeno homogêneo.

A existência de um extenso corpus linguístico de natureza variada, o processo histórico que levou a existência das línguas judaicas que compreende o componente hebraico/aramaico e finalmente a integração linguística entendida como "línguas em fusão", constituem elementos a serem pesquisados para podermos entender a identidade linguística das línguas judaicas quando abordadas através do componente hebraico/aramaico.

[9] Ascoli.

O componente hebraico das "línguas judaicas" tem sido bastante estudado e se sabe que há níveis distintos de integração. Há elementos linguísticos no hebraico que foram emprestados e integrados sem nenhuma mudança formal ou semântica, apenas com ajustes fonológicos e fonéticos, e outros elementos linguísticos que sofreram inúmeros desenvolvimentos autônomos. Algumas palavras hebraicas integradas nas línguas judaicas tiveram vida própria; a mesma palavra hebraica em diferentes línguas judaicas sofreram evoluções semânticas bastante distintas em cada uma dessas línguas. Outras palavras que possuem um significado primário adquiriram também outros significados bem distintos do seu significado primário. Há expressões bilíngues que ganharam uma nuance superlativa.

Alguns pesquisadores veem o componente hebraico/aramaico das línguas judaicas como parte do processo de perpetuação, ou seja, de construção de uma identidade cultural e social.

Do ponto de vista linguístico, são levantadas algumas questões: quais as categorias linguísticas do hebraico/aramaico que foram transferidas para cada uma das línguas judaicas? De que forma os elementos hebraicos foram morfologicamente integrados em cada uma das línguas judaicas? No entanto, as respostas não são simples e únicas, cada uma das línguas possui variante particular, uma vez que a naturalização do componente hebraico/aramaico é um processo que necessita da integração de dois pontos de vista, o linguístico e o sociolinguístico.

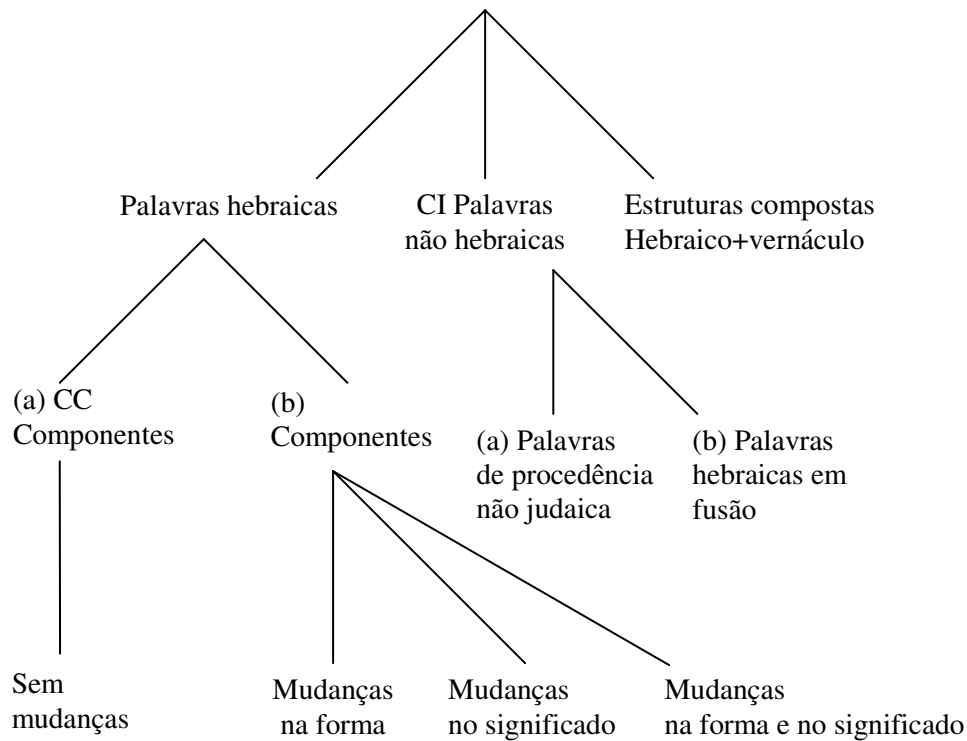
O material lexical: palavras e expressões hebraicas e aramaicas emprestadas pelas línguas judaicas refletem os diferentes aspectos da vida tradicional judaica, no que tange à religião e ao convívio social entre judeus e seus pares, bem como entre judeus e a sociedade não judaica. Há uma relação entre o uso do vocabulário hebraico/aramaico e temas como: vida social e econômica, contexto histórico e geográfico, família e sexualidade, emoção e afeição.

Na verdade, pouco se sabe sobre as inter-relações que existem entre o componente hebraico/aramaico e os outros componentes para que se forme uma língua judaica.

A escrita hebraica se inclui como parte dos elementos hebraico e aramaico, porque discurso e escrita são independentes um do outro. No

entanto, a escrita constitui a evidência da base religiosa das línguas judaicas. É fato que o alfabeto no qual a língua é escrita, em geral, é determinado pela religião daqueles que a falam. O maltês, por exemplo, uma língua teoricamente árabe, é escrita em caracteres latinos, porque os malteses são um povo cristão que pertencem à Igreja Ocidental (Católica Romana). O mesmo acontece com os croatas que usam o alfabeto latino, enquanto os sérvios para a mesma língua usam o alfabeto cirílico – Igreja oriental da Europa (ortodoxa). O alfabeto arábico é usado pelas línguas mais heterogêneas: persa, turca otomana, curda etc. porque aqueles que falam essas línguas são muçulmanos. São raros os casos em que o fator religioso não constitui a causa do uso da escrita.

As línguas judaicas apresentam uma estrutura lexical composta por três categorias principais: palavras hebraicas, palavras não hebraicas e estruturas compostas. A categoria das palavras hebraicas integradas nas línguas judaicas – Corpus Integrado (CI) – se divide em duas classes: o Corpus Clássico (CC) – léxico que não se modifica; e o léxico que sofre modificações tanto na forma quanto no sentido, mas mantém a estrutura do hebraico. A categoria das palavras não hebraicas se divide em palavras de procedência não judaica e palavras hebraicas mistas. E a categoria das estruturas compostas constitui um misto de hebraico com a língua vernácula, ou o contrário.

S. Morag, apresenta o seguinte quadro sintetizando a estrutura lexical do campo semântico das línguas judaicas:

O processo de mudança semântica está ligado à transição do significado da esfera judaica (CC) para o uso generalizado. Isso acontece com a atribuição de um novo significado para uma frase ou palavra, que aparece nos escritos clássicos, atribuição essa resultante de um contato associativo com a ocorrência da frase na Bíblia, Talmude, *Midrash* etc.

Quanto ao fenômeno de fusão, podemos falar em graus de fusão das formas dos elementos do CC que se fundiram ao vocabulário do CI. As formas fusionadas aparecem em todo tipo de linguagem judaica, inclusive nos dialetos. Alguns verbos derivados de raízes hebraicas se tornam parte integral do sistema gramatical da língua judaica. Outros verbos denominativos aparecem no CI no padrão do CC. A fusão das raízes hebraicas no sistema verbal dos dialetos é praticamente completa.

Quanto ao sistema nominal, o panorama é mais complexo e podemos perceber graus de harmonização entre o CI e o CC. A harmonização se dá em dois domínios, no fonológico e no morfológico. No domínio fonológico podemos notar a mudança da sílaba tônica (da última para a penúltima), além de mudanças vocálicas: o uso do padrão *Ketálal/kitála* no lugar do hebraico *Katalá.*

No domínio da morfologia o fenômeno da harmonização pode ser classificado da seguinte forma[10]:

1. Fusão morfológica externa – afixação de morfema dialetal e preservação da base do corpus clássico.

a) uso do artigo dialetal e supressão do artigo hebraico

b) uso do plural dialetal no termo hebraico

c) uso do feminino dialetal

2. Fusão morfológica interna – denota um impacto completo da estrutura gramatical do corpus integrado. A forma fica em completo acordo com a estrutura gramatical do dialeto.

Estruturas compostas: é bem comum a formação de estruturas que consistem de um ou mais componentes hebraicos ou aramaicos, e um ou mais componentes não hebraicos, sendo que esses componentes têm o mesmo significado. O elemento hebraico pode ser tanto do CC como do CI. Uma estrutura composta pode ser formada combinando várias partes do discurso:

a) substantivos

b) adjetivos

c) um adjetivo e um substantivo

d) um substantivo e uma forma verbal

e) formas verbais

f) combinação de componentes inseparáveis

[10] S. Morag. “The integrated corpus of Hebrew Elements”. Pág. 50-52.

Algumas palavras hebraicas servem como núcleo, ou seja, elas recorrem numa série de expressões e as partes restantes de cada uma das expressões consistem de uma ou mais palavras não hebraicas.

Eliana Rosa Langer
Professora de Lingua Hebraica/Universidade de São Paulo

BIBLIOGRAFIA

NIGER, Schmuel. "Bilinguatism in the History of Jewish Literature" – Traduzido do idiche por Joshua A. Fogel. University Press of America.

PEREYRE, Frank Alvarez. "Hebrew and the Identitu ofJewish Languages". In: "Vena Hebraica in Judaeorum Linguis" – *Proceeding of the 2" International Conference on the Hebrew abd Aramaic Elements in Jewish Languages.* (Milan October 23=26, 1995) – Milano: Editado por Shelomo Morag, Moshe Bar Asher e Maria Mayer. 1999.

MORAG, Shelomo. "The Integrated Lorpas of Hebrew Etements in Jewish Languages: Some Aspects of Analysis". In: "Vena Hebraica in Judaeorum Linguis" – *Proceeding of the 2" International Conference on the Hebrew and Aramaic Elements in Jewish Languages.* (Milan October 23=26, 1995) – Milano: Editado por Shelomo Morag, Moshe Bar Asher e Maria Mayer. 1999.

GOTTHEIL, Richard. "Diatects". In Jewish Encyclopedia.

BIRNBAUM, Solomon Asher. "Jewish Languages". In Jewish Encyclopedia.

SERMONETA, Joseph Baruch. "Judeo-Italian". In Jewish Encyclopedia.

Memórias, línguas e identidade.

Identificação linguístico-cultural na condição judaica

Esther Szuchman

1. Introdução

O presente estudo centra-se na temática da identidade linguistico-cultural na condição judaica, ou seja, trata dos principais fatores que incidem sobre as filiações identitárias em seus processos de identificação e suas relações com a história, memória e linguagem. Quanto à natureza teórico-metodológica, filiamo-nos à escola francesa de análise de discurso.

A nossa abordagem sobre os principais fatores que incidem no processo identidade/identificação linguístico-cultural será feita, portanto, à luz da perspectiva da Escola Francesa de Análise do Discurso, que tem como uma de suas distinções conceptuais fundamentais noções de intradiscurso/interdiscurso, formação discursiva/formação ideológica, sujeito sentido e memória. Nessa perspectiva, o discurso tem uma materialidade que é simultaneamente linguística e histórica.

Vislumbramos os processos identificatórios na heterogeneidade, no esfacelamento, na dispersão das múltiplas vozes e dos múltiplos sentidos. A condição judaica tecida em seus desdobramentos contraditórios a partir de diferentes territórios geográficos, culturas, costumes, línguas e práticas religiosas, incluindo a liturgia da religião, produziu um corpo discursivo heterogêneo sobre o qual procuramos refletir. Em nosso movimento de análise buscamos os principais fatores que incidem no referido processo procurando evidenciar as relações entre a língua(gem) histórica e a memória.

Sobre a questão da identidade afirmamos juntamente com Orlandi (2002): "A identidade é um movimento na história, ela não é homogênea e ela se transforma". Não há identidades fixas e categóricas. "Esta é uma ilusão – a da identidade imóvel – que, se de um lado é parte do imaginário que nos garante uma unidade necessária nos processos identitários, por outro lado é ponto de ancoragem de preconceitos e de processos de exclusão". (Orlandi, 2002 p.204) ou, como bem diz S. Simon, "a identidade cultural não é jamais um dado" (apud Robin, 1993).

2. Percurso histórico

A história do povo judeu segundo Dubnov (1953) é marcada por dois grandes períodos históricos. A primeira época da história do povo judeu (século XIX a.C. a VI d.C.) caracterizou-se como época Bíblica e Talmúdica, quando o povo vivia na Ásia, África e países vizinhos, Egito e Babilônia. Datam desse período a produção literária contida na Bíblia Judaica, composta de 24 livros, juntamente com a compilação da Mishná e do Talmude. Essas obras contribuíram para a unidade do povo judeu e constituem o arcabouço da literatura judaica. Foram escritas em sua maioria na língua hebraica, sendo algumas produções, tal qual o livro de Daniel, o Talmude Babilônico e as traduções da Bíblia – Targumim, escritas em aramaico.

Entendemos que o sentimento de pertencimento dos judeus e seus efeitos de sentido à terra de Israel remetem à condição de exílio: o escravagismo no Egito, o cativeiro na Babilônia e a submissão a domínios estrangeiros: Persas, Gregos e Romanos, culminando com a chamada grande diáspora provocada com a destruição do Segundo Templo. Cabe ressaltar que a resistência dos macabeus à chamada “helenização” marcou um fato importante na preservação dos valores ético – morais, culturais e religiosos do povo judeu, sendo esse episódio comemorado no calendário judaico como a festa de Hanukah. A época Oriental se prolongou por mais de dois milênios até que ruíram os centros de cultura judaica na Babilônia e Palestina.

A segunda época refere-se ao período em que a maioria do povo judeu emigrou para os países da Europa Ocidental e Oriental. A Espanha, a França e Alemanha e outros países converteram-se em centros de judaísmo. Esse período abarca a Idade Média, Moderna e Contemporânea. Com a presença marcante dos judeus e a intolerância dos cristãos, sobretudo com as cruzadas no século XI e XII no Vale do Reno, os judeus emigram em massa para a Europa Oriental (Polônia, Ucrânia, Lituânia e Rússia). Na Espanha, após um período de grande produção intelectual (época de Ouro Judeu-Espanhola) sob o domínio árabe, são expulsos pelos reis católicos Fernando e Isabel no ano de 1492. Entre “a cruz e a espada”, muitos adotam a religião cristã, permanecendo internamente judeus. São os chamados cristãos-novos ou marranos, os quais, muitos após passarem por Portugal, chegam a terras brasileiras com o descobrimento do Brasil no ano de 1500.

Nesse período, denominado ocidental, o sentimento de pertencimento dos judeus e seus efeitos de sentido se veem marcados pela diáspora. A condição de estar na diáspora se caracterizou em alguns momentos históricos por uma dispersão voluntária, mas fundamentalmente foi determinada por uma dispersão forçada em face das expulsões religiosas antissemitas, fascistas e nazistas, tal como na Espanha e Portugal, com a Inquisição, e na Alemanha, com a ascensão do nazismo, que aniquilou um terço do povo judeu.

Espalhados através dos continentes, os judeus assimilaram grande parte da cultura e língua dos povos entre os quais viveram. Casamentos acompanhados de conversões ao judaísmo resultaram na diversidade de tipos físicos: loiros em regiões da Europa, morenos no Oriente e no norte da África, quase mulatos no Yemen, negros na Etiópia e no sul da Índia, mongólicos na Ásia Central.

Entendemos que as línguas hebraica e aramaica, correspondentes ao período Bíblico e ao período do Talmude, o iídiche, falado a partir do século XII na Europa Central e Oriental pelo universo dos ashkenazim e o ladino, falado na Espanha e no Império Otomano no século XV pelos sefaradim formam, também, um corpo discursivo heterogêneo na condição judaica, sobre o qual tratamos de refletir. A esse corpo discursivo somam-se os judeus orientais (mizrahim), falantes da língua árabe que permaneceram no Oriente (Iraque, Síria, Egito, etc) desde a Antiguidade, muito antes da chegada dos sefaradim; os iemenitas, os judeus da Etiópia (falaxim), judeus georgianos, persas, de Coxim (sul da Índia), entre outros.

As línguas sobre as quais nos propomos refletir, iídiche e ladino, passam a se constituir como elemento cultural fundamental na preservação da unidade do povo judeu, antes constituído principalmente por valores éticos – religiosos. Todo o processo de vida material e espiritual, antes ancorado nas tradições e costumes religiosos passa a ser permeado pela língua. O processo de adaptação, amoldando às condições externas suas necessidades nacionais e espirituais, fazia-se sentir antes de tudo na língua. Para melhor entendermos o funcionamento das diferentes posições na formação discursiva judaica passamos a discutir a sua heterogeneidade atestada por esses dois grupos, de universo ashkenazita e sefaradita, e suas respectivas línguas, iídiche e ladino.

2.1 Condições de formação dos sefaradim

Sefaradim, *de sefarad* (Espanha em hebraico), refere-se aos judeus da Península Ibérica que lá viveram desde os tempos de Salomão, segundo uns, ou inicialmente na Sardenha segundo outros, até 1492 d.C. Relatos do século I indicam que cerca de mil judeus se estabeleceram no sul da Península e seu número cresceu com a chegada dos cativos trazidos pelos romanos após a destruição do Segundo Templo e com a invasão árabe a partir do século VIII. Concílios da Igreja Católica Romana em Orléans e em Toledo, 538 d.C e 633 d.C respectivamente, mencionam a presença judaica na Península Ibérica. Era o início dos olhares da Igreja de Roma sobre a ascendente comunidade judaica de sefarad.

Com a expulsão dos judeus da Península Ibérica no fim do século XV os sefaradim se espalharam pelo norte da África, Império Otomano, parte da América do Sul – Brasil e Argentina – Itália, Holanda Grécia e Turquia. Levaram consigo uma cultura judaica e geral altamente desenvolvida, bem como seus costumes, liturgia, tradições musicais e sua língua latina com novo rumo evolutivo, mantendo formas arcaicas e acrescentando palavras portuguesas, árabes, turcas, hebraicas além de neologismos, usando para a escrita o alfabeto hebraico, conservando, todavia, estreita identidade com o espanhol e português. Foi o ladino (judesmo ou espanholito) dos judeus da Grécia, Turquia, Romênia, Bulgária, sul da Iugoslávia, Albânia e até Hungria, distinto da Hakitia, baseada no árabe, no norte de Marrocos.

O ladino é a língua atribuída aos judeus originários da Espanha. Esta língua segundo Penny (1992) floresceu no Império Otomano após a expulsão dos judeus da Espanha e continuou sua existência lá. Alguns dos judeus expulsos que se estabeleceram no norte da África usaram uma variedade do ladino conhecida como hakitia (Benoliel, 1977). A língua é conhecida por seus vários nomes *spanyolit ou espanyolit* (em Israel). *espanyol, ladino, romance, franco espanyol, judeu – espanyol, jidyo or judyo, Judezmo, zargon,* etc, nas comunidades do Império Otomano e mesmo *hakitia* ou somente e*spanyol* no norte da África. Ainda se encontram outros nomes para sua designação, mas judezmo (que significa judaísmo), *ladino* ou *judeu-espanyol* (judeu -espanhol) são os mais comuns.

Os judeus usavam o romance ibérico na Espanha cristã medieval como sua língua vernácula. Aparentemente, o ladino foi desenvolvido nessa

época, posto que os judeus formavam um grupo religioso etno-sociológico diferente, em costumes e crenças, da população não judaica. Usavam uma fusão de componentes hebraico – aramaico em sua língua (Marcus, 1962, Varvaro 1978: Revah, 1970 238-240). Segundo esses autores a similaridade linguística entre Hakitia e o ladino falados pelas comunidades do Leste depois da expulsão, não pode ser explicada como acidental, a menos que tenha sido desenvolvida na Espanha Medieval. Algumas formas linguísticas íbero-espanholas foram adotadas pelos judeus em sua fala, enquanto seus vizinhos a abandonaram. Finalmente, eles usaram textos em Aljamiado (texto Espanhol escrito em caracteres hebraicos) enquanto permaneceram na Espanha.

Após a expulsão da Espanha em 1492, o ladino desenvolveu-se de forma independente do íbero-espanhol. Escritos do século XVI seguiram normas literárias íbero-espanholas; no entanto, a distância da Espanha e o desenvolvimento da língua resultaram em diferenças literárias e linguísticas do ladino dos séculos posteriores. Formas do vernáculo foram combinadas com a linguagem escrita: palavras e expressões das línguas locais (turco, grego e línguas balcânicas) fundiram-se no ladino.

Desde a primeira guerra mundial aos dias de hoje, o ladino foi marcado por uma gradual modificação. Da ortografia hebraica para a escrita romana e uma forte influência francesa e italiana veio a substituir os elementos turcos, gregos e hebraicos por formas mais “romanas” (Hassan, 1995). Uma literatura foi produzida em ladino, escrita em caracteres hebraicos, a partir de 1510, quando foi publicada em Istambul a primeira obra nessa língua. Essa literatura consiste em traduções, obras para as mulheres e para os que tivessem pouco conhecimento do hebraico, poesia religiosa secular, lendas e *Me-am Loez,* um comentário enciclopédico da Bíblia. O retorno dos criptojudeus (marranos) à comunidade judaica após terem escapado da Espanha enriqueceu o ladino com vocabulário espanhol. Os nazistas destruíram a maioria das comunidades onde o ladino representava a primeira língua entre os judeus. Os sobreviventes do Holocausto que falavam ladino e emigraram para a América Latina costumavam captar o espanhol comum muito rapidamente, enquanto outros adotaram a língua do país para onde foram. Israel é atualmente o país onde há mais pessoas que falam ladino, com aproximadamente 2000.000 que ainda falam e entendem a língua.

2.2 Condições de formação dos Ashkenazim

Os shkenazim são originalmente judeus de ascendência alemã. O nome bíblico shkenaz (Genesis, 10:3; Cr. 1:6; Jer. 51:27) era tido na Idade Média como referente à Alemanha. Como a maioria dos judeus de países cristãos da Europa Ocidental, Central e Oriental da Idade Média aos tempos modernos eram culturalmente e demograficamente descendentes dos judeus franco-alemães, o termo ashkenazim veio a ser aplicado a todos eles. O complexo cultural ashkenazita envolve o uso de diferentes dialetos da língua iídiche como língua franca judaica e distintos rituais, costumes, liturgia, arquitetura sinagogal, método de estudo e pronúncia do hebraico, os quais diferenciam os *ashkenazim* de seus correligionários *sefaradim* e das comunidades judaicas orientais, *mizrahim.*

O iídiche tem sido historicamente a língua dos ashknazim e seus descendentes em torno do mundo. Max Weinreich, estudioso do iídiche, a define como uma língua híbrida que contém elementos do Germânico, Eslavo, Semítico e outras línguas: "uma fusão de línguas" (Weinreich. M, 1980, p.34). A maioria dos linguistas concorda que, em sua essência, o iídiche é uma língua germânica ocidental e, portanto, prima do inglês e parente próximo do alemão.[1]

A palavra iídiche em iídiche significa simplesmente judeu. No passado, várias designações foram usadas para enfatizar a estreita relação entre o Alemão e o iídiche.[2] A língua iídiche é também referida pelo seu termo derrogatório original "jargão", *jargon* ou, às vezes, em seu sentido mais sentimental afetivo de *mame-loshn,* "Língua Materna", em contraste com a efetivamente chamada "língua sagrada", Loshen-Koidesh (termo do hebraico-aramaico).

[1] Como exemplo da mistura de seus componentes, Weinreich, M. (1980), traz o seguinte exemplo: *Der zeyde hot gebensth khanike likht* – Vovô ascendeu as velas de Chanuka. A gramática básica é alemã, assim como atestam as palavras *"der"* e *"hot",* o passado simples marcado pelo "ge - e - t", e a palavra likht. *Zeyde* é eslavo, *khanike* é semítico e *bentsh* é um componente do Romance. Sentenças como essas são comuns em iídiche.

[2] *O juedisch - deustch,* isto é, o "judeu-alemão", nome que se alterou para *idische-taitsch* "iídiche-Alemão" sobreviveu ao iídiche moderno com o verbo fartaytshn (que também significa interpretação em iídiche).

O iídiche, ao que tudo indica, originou-se nas áreas fronteiriças franco-germânicas por volta do século X e XI (Katz, D., 1988, Guinsburg, J., 1995). Judeus vindos principalmente da Itália e de outros países românicos adotaram o idioma local, ou seja, o alto alemão, em sua passagem do período antigo para o médio.

Devido às chacinas cometidas pelos Cruzados, o iídiche reuniu contribuições de diferentes dialetos alemães que vieram acentuar as características de jargão específico da *judengasse* (rua dos judeus), do gueto (velho-iídiche 1250 a 1500). Em sua época arcaica (proto-iídiche, 1000 a 1250), entretanto, o iídiche não se diferenciou muito do médio alto-alemão. Era a linguagem do cotidiano e, sobretudo das mulheres, que não aprendiam o idioma sagrado.

Em virtude das perseguições sofridas no curso do Medievo, sucessivas ondas de judeus *ashkenazim,* emigraram em massa para o leste da Europa e também para outras áreas levando o seu dialeto como uma comunicação intragrupal, usado de forma generalizada em todas as esferas de comunicação da vida coletiva (Guinsburg, 2004).

Cabe ressaltar que a língua iídiche até a segunda metade do século XIX era vista como um "jargão" mesmo por aqueles que a empregavam não somente para a comunicação oral. Dada a sua flexibilidade e permeabilidade às influências locais sem qualquer disciplina gramatical mais definida de "língua", deixada ao sabor da "fala", tendia a regionalizar-se com grande facilidade e, portanto, desenvolveu já no século XVIII segundo Guinsburg dois grupos dialetais no quadro da Europa Oriental: "o do Norte, centrado na Lituânia, e o do Sul, que abrangia a Polônia com forte peculiaridade, a Ucrânia e a Romênia." (Guinsburg, 2004, p.145). Esses dialetos correspondem a fronteiras históricas e não devem ser confundidos com o atual mapa político geográfico dessas regiões.

Diferentemente de Mendelssohn e seus seguidores na Europa Central, que julgavam para seus ideais de modernização eliminar "o jargão" como barbarismo linguístico, e cultivar o hebraico e o idioma oficial do país em que habitavam, foi no Leste Europeu com o movimento da ilustração judaica na Rússia que se começou a escrever em "jargão". A princípio por razões propagandistas e, mais tarde, por razões ideológico-políticas uma vez que o iídiche tornara-se o veículo de entendimento coletivo entre os

judeus. A partir daí desenvolveu-se uma vasta produção literária nos estados da Europa Oriental por socialistas populistas, "nacionalistas da Galut" (diáspora) que viram no iídiche uma manifestação própria da nação, etnia, ou minoria judaica – uma espécie de segunda língua nacional do povo judeu como foi manifestada na Conferência de Tchernovitz em 1908.

Esse vigor no iídichismo e a vasta produção literária somados ao incremento dos meios de comunicação acelerou o processo de normatização e consolidação linguística servindo-se dos recursos da ciência moderna. Este desenvolvimento prosseguiu com vigor até a Segunda Guerra Mundial, quando foram erradicadas as raízes mais profundas do iídiche.

As correntes migratórias, a partir da segunda metade do século XIX, para a América, Canadá, Brasil e Argentina constituiriam centros importantes onde o iídiche passa a ser usado e amplamente cultivado. É o caso especial dos EUA e Argentina aonde os imigrantes recém-vindos passam a servir-se dele como principal veículo de comunicação intergrupal, interna. À medida que se adaptavam e se aculturavam passam a usá-lo como segunda língua. A preservação e o desenvolvimento do iídiche no novo contexto foram favorecidos pelo crescimento de instituições religiosas, sindicais, culturais e políticas, podendo os escritores revitalizar a sua relação orgânica com o idioma de origem dando um impulso à sua criação artística e literária. Em 1937 prosseguiram os trabalhos de normatização idiomática e foi publicada sua ortografia unificada mesmo não pertencendo a nenhum estado soberano.

Cabe ressaltar que, embora nascesse o iídiche como língua das camadas mais humildes e menos letradas do mundo europeu central e oriental, este passa a ser usado por todos os demais estratos da população *ashkenazi.* Essa língua passa a ser não apenas oralizada como também grafada em caracteres hebraicos desde muito cedo – nos mesmos caracteres em que o judeu era alfabetizado.

Assim, a língua iídiche passa a representar um componente estrutural no universo cultural construído no ashkenaz perpassando tanto a esfera oral como a escrita. O florescimento do iídiche moderno é intimamente associado aos escritores Mendele Moyche Sforim, Y.L. Peretz e Sholem Aleichem. Desde então centenas de milhares de livros foram publicados pelos cinco continentes incluindo obras filosóficas, literárias e científicas de

autores como Moyshe-Leyb Halpern, Avrom Sutzkever que atualmente reside em Israel, Chaim Grade, entre outros, sendo que Isaac Bashevis Singer, escritor em língua iídiche ganha o Prêmio Nobel de Literatura, em 1978.

Devido a uma combinação de fatores, o genocídio na Europa, a assimilação cultural na América do Norte e do Sul, a pressão oficial e não oficial exercida para substituir o iídiche pela língua hebraica, em Israel, e pelo russo, na União Soviética, existem atualmente não mais de dois milhões de falantes da língua iídiche sendo que a maioria não a usa mais como língua materna. Com algumas raras exceções de ativistas da língua iídiche, somente em certas comunidades Ortodoxas e Hassidicas o iídiche é mantido como língua falada no dia a dia e é ensinado às crianças.

3. Noções teóricas de referência

Antes de passar a especificar os pressupostos teóricos sobre os quais se fundamenta o presente trabalho, faz-se necessário retomar sinteticamente às bases teóricas que nos servirão de apoio, para nossa investigação. A escolha teórica é pela Análise do Discurso (doravante AD) de Escola Francesa.

3.1 Sentido e sujeito de discurso.

Questiona-se a concepção de sujeito de linguagem intencional dono de seu dizer e fonte absoluta de sentido. Na AD o sujeito é interpelado ideologicamente e, ao produzir seu discurso, o faz a partir de determinadas *posições de sujeito* igualmente ideológicas, posições essas que refletem um sujeito socialmente constituído e não uma figura livre, portadora de escolha de seu dizer e de suas tomadas de decisões. No entanto, por não ser consciente de seu assujeitamento, o sujeito mantém fortemente arraigada a ilusão de ser plenamente responsável por seu discurso e suas posições. A concepção de sujeito do discurso na AD é atravessada pelo Marxismo (ideologia) e a Psicanálise (inconsciente). Dessas duas concepções teóricas decorrem os limites para a onipotência do sujeito provocando seu descentramento.

O sentido é considerado em sua condição de uso, não se limitando ao sentido e sua referência estabilizada no léxico, passível de dicionarização e

nem mesmo como conceito estável e unívoco na língua. A AD interessa-se pelas representações feitas pelo homem no uso que esse faz do léxico em sua prática discursiva, procurando examinar as transformações de sentido, bem como os efeitos daí decorrentes.

Identidade e alteridade são determinações interdiscursivas sócio-históricas e inconscientes do sentido que, na cadeia interdiscursiva, cada enunciador apresenta como seu sentido. Dimensão simbólica e significante. Para Bakhtin a alteridade intervém sempre, é um movimento em direção ao outro, um reconhecimento de si pelo outro que tanto pode ser a sociedade como a cultura, sendo o elo de ligação a linguagem. Através da palavra, defino-me em relação ao outro, em última analise, em relação à coletividade (...). A palavra é o território comum do locutor e do interlocutor. (Bakhtin, 1929).

3.2 Intradiscurso e interdiscurso

O intradiscurso refere-se à dimensão horizontal do dizer, ao fio do discurso, à dimensão linear da linguagem. Ao se abordar o intradiscurso, examina-se o que um enunciador efetivamente formula num momento dado, em relação ao que disse antes e ao que dirá. O exame tem como eixo o sentido produzido pela formulação.

O interdiscurso, por outro lado, remete à dimensão vertical, não linear do dizer, à rede complexa de formações discursiva[3] em que todo dizer, segundo a perspectiva do discurso, está inserido. Segundo Courtine (1981), o interdiscurso é o lugar no qual se constituem os objetos de que o sujeito enunciador se apropria para seu discurso. É através da relação do sujeito com a formação discursiva que se chega ao funcionamento do sujeito do discurso. É o interdiscurso que determina o efeito de encadeamento do pré-construído. O pré-construído é o "sempre já aí" histórico-social que fornece – impõe a "realidade". Seu "sentido" é o que

[3] O conceito de formação discursiva na Teoria é atravessado por três momentos. Em 1969 era vista como um conjunto de regras de formação homogênea. Num segundo momento, a partir de 1975, passa a se falar em um complexo de FD em que uma é dominante e mantém relações com as outras. E em 1981, com Courtine, trata se de uma FD heterogênea onde há lugar para o diferente e o contraditório. É nessa perspectiva que aqui será analisado o nosso *corpus* e do qual falaremos mais tarde.

fornece a matéria-prima na qual o sujeito se constitui em relações às suas formações discursivas preponderantes.

Nessa perspectiva, o locutor não é a origem de seu discurso. O pré-construído remete simultaneamente a uma construção anterior, exterior e a partir da qual se produz o sentido "construído" pelo enunciado e também àquilo que "em uma situação dada" pode ser e ser entendido sob a forma das evidências do "contexto situacional" (Pêcheux, 1988).

O intradiscurso refere-se à dimensão horizontal do dizer, ao fio do discurso, à dimensão linear da linguagem. Ao se abordar o intradiscurso, examina-se o que um enunciador efetivamente formula num momento dado, em relação ao que disse antes e ao que depois dirá. O exame tem como eixo o sentido produzido pela formulação.

3.3 Heterogeneidade constitutiva

A heterogeneidade constitutiva é a condição de existência do dizer que não se entende como tendo "origem" no locutor que o enuncia. A nova proposta em AD considerando o primado do *outro* sobre o *mesmo* no processo discursivo leva a um novo procedimento de análise, onde aí se efetua uma alternância de momentos de análise linguística com momentos de análise discursiva.

Em "Définitions d'orientations théoriques et construction de procédures em Analyse du Discours", Courtine redefine a noção de FD, dizendo que "uma FD não é só um discurso para todos, não é também a cada um seu discurso, mas deve ser pensada como dois (ou mais) discursos em um só" (Courtine, 1982, p.245).

A partir daí sustenta Courtine que uma FD é uma "unidade dividida", uma heterogeneidade em relação a si mesma. Segundo ele, é no interdiscurso (enquanto articulação contraditória da FD com as formações ideológicas) que se constitui o domínio do saber próprio das formações discursivas. O domínio do saber funciona como um princípio de aceitabilidade discursiva em relação a um conjunto de formulações determinando "aquilo que pode e deve ser dito", ao mesmo tempo em que um princípio de exclusão determina "aquilo que não pode e não deve ser dito" (Courtine, 1981, p.49).

Dessa forma afirma que o interdiscurso realiza o fechamento de uma FD, delimitando seu interior (conjunto de elementos, a saber) e seu exterior (conjunto de elementos que não pertencem ao saber da FD). Esse fechamento é fundamentalmente instável, pois não consiste em estabelecer um fechamento permanente, mas sim em uma inscrição entre diversas FD "como uma fronteira que se desloca, em função dos embates da luta ideológica e das transformações da conjuntura histórica de uma formação social dada" (Courtine, 1981, p.35 e 49).

O interdiscurso está, portanto, em constante processo de reconfiguração, através do qual o saber de uma FD é conduzido, em função das posições ideológicas que esta FD representa numa conjuntura determinada: a de incorporar elementos pré-construídos produzidos no exterior dela mesma, imprimindo-lhes uma redefinição, e também suscitando-lhes seus próprios elementos, seja sob a forma de repetição, do esquecimento ou mesmo da denegação. O interdiscurso de uma FD é constitutivamente contraditório e, enquanto instância de "formação, repetição e transformação dos elementos do saber dessa FD, pode ser entendido como o que regula o deslocamento de suas fronteiras" (Courtine, 1981, p.49). Como resultado, a FD não pode mais ser considerada homogênea, podendo haver embates de saberes, oposição, gerando uma contradição interna. Há, portanto, um deslocamento de uma concepção fechada como mencionado anteriormente para uma concepção de FD aberta, permeável, capaz de receber outros saberes, até mesmo antagônicos vindos do interdiscurso. É o interdiscurso que determina o efeito de encadeamento do pré-construído. É o já-dito, o interdito do discurso, isto é, a ausência, a falta, a lembrança, o esquecimento, a incompletude.

É a partir desta noção, apresentada por Courtine, sobre a FD, como heterogênea e com fronteiras instáveis, que esta será considerada no processo de identificação do indivíduo com o sujeito do saber de uma FD, como um espaço para as contradições, para as diferentes posições sujeito e para os diferentes efeitos de sentido.

3.4 A formação discursiva e ideológica

Pêcheux e Fuchs (1975) retomam a noção de FD proposta por Foucault, mas a fim de implantá-la no quadro epistemológico da AD; o

fazem a partir do conceito de formação ideológica (doravante FI), que, segundo os autores, é o elemento susceptível de intervir como uma força confrontada a outras forças na conjuntura ideológica característica de uma formação social. Conforme ilustramos a seguir:

Nesse quadro epistemológico a partir de uma concepção marxista, a espécie discursiva na AD passa a pertencer ao *gênero* ideológico "como um dos aspectos materiais do que chamamos de materialidade ideológica", ou seja, "as FI comportam *necessariamente,* como um de seus componentes, uma ou várias *formações discursivas* interligadas que determinam o que pode e deve ser dito". É justamente por essa relação necessária à formação ideológica que a FD é reformulada.

Ao lado dessa determinação do que *pode e deve ser dito,* proposta por Pêcheux e Fuchs, Courtine ao produzir uma reeleitura da noção, acrescenta o que *não pode e não deve ser dito. (Courtine, 1981, p.49).* Numa FD, funcionariam, então, dois princípios: o de aceitabilidade e o de exclusão.

Retomando Althusser em "Aparelhos Ideológicos do Estado", Pêcheux e Fuchs (1997, p.167) afirmam que "a ideologia interpela os indivíduos em sujeitos", ou seja, os indivíduos são interpelados em sujeitos falantes (em sujeitos de seu discurso) pelas *formações discursivas* que representam "na linguagem", as formações ideológicas que lhe são correspondentes. Isso equivale a afirmar que as palavras, expressões, proposições, etc. recebem seus sentidos da formação discursiva na qual são produzidas.

Essa questão adquire importância capital para a nossa pesquisa na medida que, ao nos ocuparmos da formação discursiva judaica, buscamos investigar como determinadas práticas histórico-religiosas são discursivizadas de formas heterogêneas ainda que no interior da mesma formação discursiva. Interessa-nos, sobretudo, refletir sobre as línguas judaicas, o iídiche e o ladino, juntamente com os saberes sobre a religião, hábitos e costumes como atestados materiais da heterogeneidade desse corpo discursivo, a partir de dois grupos submetidos a domínios políticos, geográficos e percursos históricos diferentes, provocados pela grande dispersão após a queda do segundo templo, perpassando a Idade Média até os tempos modernos. Referimo-nos ao universo dos sefaradim e ashkenazim, assim denominados respectivamente.

3.5 Memória discursiva

Em AD a memória é pensada em relação ao discurso. E, nessa perspectiva, ela é tratada como interdiscurso. Este é definido como aquilo que "fala antes, em outro lugar, independentemente" conforme Henry (1992). O saber discursivo faz com que, ao falarmos, nossas palavras façam sentido. Não se trata da memória em sua concepção psicologista de memória individual, nem tampouco do inconsciente coletivo. Para Orlandi (1999, p.64), "a memória se constitui pelo já-dito que possibilita todo dizer". Trata-se, pois, da noção de memória social inscrita no seio das práticas discursivas.

Diferentemente da memória cognitiva, que compõe fatos a partir de fragmentos, a memória discursiva se faz valer dos mesmos fragmentos, mas para, necessariamente, atribuir-lhes existência parcialmente encoberta, fazendo-se ressoar em outras situações enunciativas da mesma ou de uma nova inscrição. É nesse sentido que Foucault (2004) trata os enunciados sob duas perspectivas a da *remanência,* enquanto materialidade que lhe dá condições de permanência e da *recorrência,* enquanto possibilidade de repartição, liberta de laços primeiros, potencial de reformulação, redistribuirão e transformação. (Foucault, 2004, p.140-141).

Para Pêcheux (1999) pensar o papel da memória numa perspectiva discursiva é pensar "as condições (mecanismos, processos...) nas quais um acontecimento histórico (um elemento histórico descontínuo e exterior) é susceptível de vir a se inscrever na continuidade interna, no espaço potencial de coerência própria de uma memória" (Pêcheux, 1999, p.49-50). Lembramos que na AD o constructo teórico de pré-construído proposto por Henry (1992) foi articulado por Michel Pêcheux ao de discurso transverso, para abordar o interdiscurso. O "pré-construído é o "sempre já aí" histórico-social que fornece, impõe a realidade e seu sentido, é o que fornece a matéria-prima na qual o sujeito se constitui em relação às suas formações discursivas preponderantes.

Em relação ao jogo de forças que se mantém entre a repetição e regularização, (termo cunhado por Achard) sob o acontecimento discursivo, Pêcheux (1999) entende a repetição (dos itens lexicais e dos enunciados) como um *efeito material* que funda comutações e variações e, sobretudo, assegura o nível da frase escrita – "o espaço da estabilidade de uma vulgata

parafrástica produzida por recorrência, ou seja por repetição literal dessa identidade material". Por outro lado diz: "essa recorrência do item ou do enunciado pode também caracterizar uma divisão da identidade material do item: sob o 'mesmo' da materialidade da palavra abre-se o jogo da metáfora, como outra possibilidade de articulação discursiva" (Pêcheux, 1999, p.53).

Essa repetição vertical em que a própria matéria "esburaca-se", perfura-se antes de desdobrar-se em paráfrase foi introduzida por Courtine e Marandin no colóquio de "Materialidades Discursivas"[4] de 1980. Ao tratar da memória discursiva na ordem do campo político, considerada pelos autores como uma das modalidades da memória histórica, Marandin e Courtine[5] enviam as formas de repetição a duas ordens. Ao primeiro chamam de uma *repetição de elementos por extensão,* elementos identificados no discurso ao se considerar um fragmento de discurso como determinado por um enunciado e aí tomando lugar, uma repetição na ordem de uma *memória cheia, saturada.* E a segunda modalidade de repetição: "uma *repetição vertical,* que não é aquela da série de formulações que formam enunciados, mas o que se repete a partir disso, um não sabido, um não reconhecido e deslocado, deslocando-se no enunciado" (Courtine; Marandin, 1981, p.27-28).

Uma repetição, segundo os autores, que é ao mesmo tempo ausente e presente na série de formulações: "ausente porque ela funciona aí sob o modo de desconhecimento, e presente em seu efeito, uma repetição na ordem de uma *memória lacunar ou com falhas*"[6] (Cortine, 1999, p.21). Esse processo de apagamento referencial, recalque, apagamento da memória histórica, deixa uma lacuna, a marca de seu desaparecimento mesmo que se coloque em jogo a materialidade na ordem do discurso. Memória e

[4] O colóquio Materialidades Discursivas foi realizado em 1980, em 24, 25, 26 de Abril na Universidade Paris X em Nanterre. Articulava estudos que se relacionavam ao triplo real: da língua, história e inconsciente. Além de Courtine e Gadet participaram Bernard Conein, ligado às disciplinas sócio-históricas, e Mrandin.

[5] Courtine, J – Marandin, J. M. *Quel oblect pour l'analyse du discours?* Matérialités Discoursives. Paris: Presses Universitaires de Lille, 1981, p.28-29.

[6] Conforme Courtine (1999): O chapéu de Clémentis. Observações sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político. "Ali, onde estava Clémentis, há somente o muro vazio do palácio. De Gémentis, restou apenas o chapéu de pele na cabeça de Gottwald. E é em Gottwald, daqui para frente, que a história fará usar o chapéu".

esquecimento são, portanto, indissociáveis na enunciação do campo discursivo. Memória saturada e lacunar ao mesmo tempo. Regulada por lembranças, repetições, mas também esquecimentos de saberes histórico-sociais que emergem via interdiscurso, resgatando o sentido, produzindo por sua vez efeitos de sentido no discurso.

Nesse trabalho, interessa-nos refletir como se instituiu a memória social sobre a história de um povo que passou a maior parte de sua vida em dispersão, sujeito a diferentes domínios de cultura. Como foi sua memória regulada, conservada, ou rompida deslocada ou restabelecida. De que modo os acontecimentos histórico-culturais em territórios tão diversos foram inscritos ou não na memória, como foram absorvidos por ela ou produziram rupturas. Em suma, como o trabalho de uma memória coletiva no seio de uma formação discursiva permite a lembrança, a repetição, a refutação, mas também o esquecimento desses elementos de saber que são estruturantes de seu processo identitário. Sobretudo, sob que formas se materializam esses saberes de memória? Buscamos, pois, refletir os efeitos de memória pela dialética da anterioridade e atualização, visando apreender algo que ela sempre deixa em seus rastros, ainda que lacunares, pois, no caso especifico da identidade judaica, esteve sempre sujeita às interdições, às coerções, aos flagelos que as "políticas de Estado", tanto no Oriente como no Ocidente, impuseram ao povo judeu.

4. Procedimentos metodológicos e dipositivo de análise

Os sujeitos de nossa pesquisa são judeus sefaraditas e ashkenazitas membros da coletividade de Porto Alegre, todos inseridos em trabalhos comunitários e ou instituições judaicas filiadas à Federação Israelita tais como: escolas, organizações femininas e sinagogas. Em nosso gesto de análise privilegiamos perguntas concernentes à memória e à identidade, posto que entendemos como o lugar onde se condensam as contradições aos diferentes saberes sobre a língua, religião, hábitos e costumes. Os mizrahim não entraram na nossa pesquisa por não representarem um grupo grande na coletividade de Porto Alegre. Assim, trabalhamos sobre esse corpo heterogêneo, primeiramente com as condições históricas de formação de cada grupo para, posteriormente, analisarmos os diferentes saberes sobre a língua, cultura ético-religiosa, costumes e tradições em sua articulação

contraditória no interior da FD judaica como indicadores de perecimento do sujeito com a sua condição.

4.1 Das perguntas formuladas sobre a identidade.

SDS (sequência discursiva de sefaradim)

*Que princípios na sua opinião são fundamentais para alicerçar a identidade judaica?

SDS.1 A identidade judaica se manifesta pelo conhecimento e aplicação dos princípios de moralidade e fraternidade consubstanciados na sua tradição, fundamentada no decálogo e demais leis que lhe foram transmitidos de geração em geração, ao longo do tempo, oriundo da crença na revelação divina a Moisés.

SDS.2 Os princípios fundamentais para alicerçar a identidade judaica são a religião e a cultura, onde se insere a língua hebraica. Porque acima de religião, os judeus são uma nação, o que os difere de outras religiões. Não importando a nacionalidade do judeu, ele é denominado de judeu.

SDS.3 O primeiro mandamento da Torá se refere a crescei-vos e multiplicai-vos, e não amar a D'us. Avraham pede a D'us: Dá-me filhos, pois sem eles é como se eu estivesse morto. O judaísmo é a religião da continuidade, pois de geração a geração o conhecimento se tem transmitido.

Moshé recebeu a Torá e ensinou a seu povo como transmiti-la aos filhos de seus filhos, preparando seu povo para a liberdade e ensinando-o a ser uma nação de educadores. O segredo da identidade judaica é a transmissão desse conhecimento moral encerrado na Torá, além de ser fonte de inspiração para questões filosóficas e científicas acerca de objetos da Física, da Psicologia e do comportamento humano em geral, regrados pelos 613 mandamentos.

SDS .4 Os princípios basilares para alicerçar a identidade judaica são aqueles contidos na Torá e no Talmude. É através deles que recebemos toda nossa herança religiosa, ética moral e cultural e, portanto, é necessário conhecê-la e segui-la.

SDS.5 O principal é o sentimento de pertinência, se saber judeu e ter Israel sempre na mente e no coração. Quando uma pessoa nasce numa família judia ou quando se conhece como judia, como acontece

com os anussim, esta certeza para mim é fundamental. Conhecimentos se adquirem, cultura judaica, prática do judaísmo, convivência na comunidade – são fatores importantes. Mas só existem quando sentidos no âmago, quando reconhecidos como parte integral da pessoa.

SDA (sequência discursiva de ashkenazim)

*Que princípios na sua opinião são fundamentais para alicerçar a identidade judaica?

SDA.6 Aqueles ensinados na religião e a sua prática: a livre discussão, a dissensão, a democracia.

SDA.7 A identidade está alicerçada em princípios sólidos advindos desde o período de sua formação como povo hebreu. Assim, ao aceitar as Tábuas da Lei, dadas por D'us a Moisés, desde aquela época os princípios basilares do judaísmo estão delimitados pela Torá, através de uma ética e moral inabalável, reta, precisa. Assim, os princípios se baseiam nos 10 mandamentos.

SDA.8 O conhecimento do amplo leque que o judaísmo nos dá, não só no que se refere à área religiosa.

SDA.9 Praticando, mesmo com modificações e modernizações, as tradições, tornando-as atrativas.

SDA.10 Estes princípios são um passado histórico comum, uma cultura comum e uma problemática em comum.

Considerações finais

Esses recortes e suas marcas de base linguística nos levaram a identificar as posições-sujeito, ou seja, o lugar social de inscrição do sujeito em sua conjuntura sócio-histórica subjacente à ideológica . Buscamos, pois, a relação necessária entre o linguístico e o histórico na produção de sentidos como foi apresentado no quadro epistemológico da AD, "A língua é a materialidade do discurso, e o discurso é a materialidade da ideologia".

Ao produzir o seu discurso o sujeito, o sefaradita ou o askenazita, o faz a partir de determinadas posições ideológicas, posições que refletem um sujeito constituído socialmente, apontando para as suas condições de

formação e seu histórico social que constatamos em seus diferentes sentidos atribuídos à tradição, à Torá, às práticas religiosas, aos seus costumes alimentares e liturgias na Sinagoga. No entanto, por não serem conscientes de seu assujeitamento, mantêm fortemente arraigada a ilusão de serem plenamente responsáveis por seu discurso e suas posições. Constatamos que é pelo "outro", próprio da heterogeneidade da língua e do sentido, que pode haver identificação ou transferência, isto é, abrindo a possibilidade de interpretar.

"Ao significar nos significamos". Sujeito e sentido se configuram ao mesmo tempo e é nisso que consistem os processos de identificação. Eles implicam, por sua vez, uma relação da língua (sistema capaz de equívoco) com a história, funcionando ideologicamente (relação necessária do simbólico com o imaginário).

Esther Szuchman
Mestre pelo Instituto de Letras – Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS Doutoranda – Departamento de Língua, Literatura e Cultura Judaicas – USP

Referências Bibliográficas

ALTHIER-REVUZ, J "Hétérogéneité montrée et hétérogéneité constitutive: élements pour une approche de l'autre dans le dicours". In: *DRLAV-Revue de linguistique, 1982*

BAKHTIN, M. (V. N. Volochinov) *Marxismo e Filosofia da Linguagem.* (Tradução de M.Lahude e Y.F.Vieira), São Paulo: Hucitec,1979.

BENVENISTE, E. *"O homem na língua"*. In: Problemas de linguística Geral (Tradução de M.G.Novak e L.Néri), São Paulo: Comp.Ed.nacional/ Edusp,1966.

COURTINE, J.J. "Définision d'Orientations Théoriques et Méthodologiques en Analyse de Discours", In: *Philosophiques,* vol .IX, n.2, Paris: 1984.

DUBNOV , Simon. História Judaica. Versão portuguesa de Roth e Henrique Iussim. Buenos Aires: Editora S. Sigal , 1953 DUCROT,

O. *"Esboço de uma teoria polifónica da enunciação"*. In: *O dizer e o dito*. Campinas: Pontes, 1997.

FOUCAULT, M. *L'Ordre du Dicours,* Paris: Gallimard, 1971.

_____________.*Arqueologia do Saber.* (TraduçãoL.F. Baeta Neves) Petrópolis: Ed.Vozes 1971.

Guinsburg , J. "Uma língua-passaporte : O Idiche". São Paulo: Revista Espaço Acadêmico, n.37, Junho de 2004

KRISTEVA, J. *Estrangeiros para nós mesmos.* Traduzido por Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

ORLANDI, E. *A Linguagem e Seu Funcionamento,* Brasiliense, São Paulo, 2, 3, 4ª edições. Campinas: Pontes, 1983.

_____________.*Discurso Fundador.* Campinas: Editora Pontes, 1993.

_____________.*Análise De Discurso-Princípios & Procedimentos.* Pontes, 1999.

PECHEUX, M. *Sernantica e Discurso;* uma critica à afirmação do óbvio. Campinas: Editora da Unicamp, 1988. (Original em francés: Les Vérités de la palice, 1975).

_____________. *"Análise automática do discurso"*. Tradução de Eni Orlandi in: GADET, F; HAK, Tony (orgs.) *Por uma análise automática do discurso:* uma introdução à obra de Michel Pécheux. 3ª ed. Campinas: Unicamp, 1997.

SERRANI-INFANTE, S. Análise de ressonâncias discursivas em micro-cenas para estudo de identidade linguístico-cultural. *Trabalhos em Linguística Aplicada.*

CAPÍTULO 3

As Várias Linguagens da Música Judaica

Herança musical de Sefarad

Daniel Spitalnik

1. Introdução

Este trabalho procura destacar de maneira sucinta alguns pontos da imensa tradição musical sefaradi. Procurou-se abordar os aspectos laico e religioso, duas questões que perpassam por essa tradição musical ao longo de sua história. Almejou-se ver a música religiosa e a não religiosa como, eventualmente, se entrelaçam. Da mesma forma, a criatividade poética e musical com enfoque religioso, por exemplo no caso dos *piyyutim* e nas composições do círculo místico de Sfat. No que tange à música laica apresenta-se a imensa herança musical do cancioneiro sefaradi judeu-espanhol.

2. Cultura sefaradi

Em uma forma restringida, sefarad seria judeu da Espanha. Os judeus, após a expulsão da Península Ibérica em 1492, espalharam-se de Marrocos até a Grécia. Nesses lugares de assentamento ocorreu quase que um processo de colonização sefaradi, na medida que essa cultura foi assimilada pelos habitantes judeus desses lugares, em diferente escala, em cada lugar.

Na Idade Média, um dos grandes centros rabínicos estava localizado na Espanha. Nessa perspectiva, mesmo que os judeus sefaradim não hajam emigrado para alguns países, tais como a Pérsia e o Iraque, os livros de sefarad foram adotados e nesse sentido esses países absorveram essa cultura.[1]

3. Música e religião

3.1 Maimônides

[1] O ladino é a língua associada à cultura sefaradi. O ladino provém da tradução dos textos hebraicos sagrados para o espanhol. (SERROUSI, 2002, p.1).

Maimônides (1136-1204) foi um dos grandes mestres da cultura sefaradi e desenvolveu o conceito da música como cura para a alma. Ele, que era médico além de filósofo e sábio da Bíblia, trabalhou o conceito de uma mente saudável num corpo saudável, observando que o bem-estar físico de uma pessoa dependeria do seu bem-estar mental e vice-versa.

Em seus tratados sobre saúde, algumas das primeiras descrições de medicina psicossomática, o pensador apontava que seria uma obrigação do homem direcionar a sua alma no intuito de obter o conhecimento divino. Nesse sentido, alguém que sofresse por exemplo de melancolia, poderia se livrar dela ouvindo e cantando música pois isso poderia dissipar esse clima de tristeza. A alma seria acariciada pela música agradável. Dessa maneira, a saúde poderia ser restaurada e a obtenção da real sabedoria poderia ser desenvolvida pelo homem através do conhecimento de D'us.

3.2 Idade de ouro – *Piyyutim*

Um dos períodos artísticos mais importantes na cultura sefaradi foi o período conhecido como a idade de ouro que se estendeu do século X ao século XII. Nessa época, poesias litúrgicas de alta qualidade artística conhecidas como *piyyutim* foram escritas. Essas poesias litúrgicas eram às vezes cantadas com melodias de outras poesias judaicas.

Os *piyyutim* seriam essencialmente composições líricas que procuravam embelezar as preces obrigatórias do serviço religioso ou qualquer outra cerimônia religiosa, comunal ou privada. Essas poesias influenciaram por sua vez a música litúrgica judaica. O musicólogo Amnon Shiloah (1992:129) mostra que surgia uma nova contextualização musical para o canto religioso. Ao contrário das rezas simples anteriores, agora havia uma poesia ritmada que proporcionava novas possibilidades de inspiração musical.[2]

Alguns dos grandes poetas desse período foram Salomón Ibn Gabirol, Samuel Hanagid, Yehuda Halevy, Abraham e Moisés Ibn Ezra.

[2] Num sentido amplo, os *piyyutim* seriam a totalidade das composições líricas nos vários gêneros da liturgia poética hebraica desde os primeiros séculos da era comum (Enciclopédia Judaica, Jerusalém: Keter Publishing House Ltd., 1971, vol 2, p.573).

3.3 Movimento cabalista de Sfat

No movimento cabalista que se instalou na cidade de Sfat, no norte de Israel, no século XVI, uma expressão artística obteve um grande destaque: a música. Os cabalistas, sob a liderança de Isaac Luria tinham o hábito de sair pelos campos de Sfat cantando e dançando para receber o *Shabat* na sexta-feira à tarde. Nesse processo de vivenciar a experiência divina, várias poesias com temas sagrados foram compostas para serem cantadas. Cantos para a chegada do *Shabat,* cantos para acompanhamentos das preces e cantos para as refeições festivas. A música seria indispensável nesse momento de entrega, de alegria e de vivência da experiência sagrada.

Um dos grandes poetas e compositores dessa época foi Israel Najara (1550-1625) que compôs inúmeras canções tais como, a canção de *Shabat, Yah Ribbon Olam.* O mestre também musicalizava as suas composições com melodias de músicas não necessariamente judaicas tais como, melodias de músicas turcas, árabes, gregas e espanholas.

Uma composição dessa época, intitulada *Lecha Dodi,* se destacou. Ela possui inúmeras musicalizações e pode ser ouvida em praticamente todas as comunidades judaicas atualmente. Ela foi composta por Salomão Alkabetz (1505-1580) e é cantada na sexta-feira à noite durante a reza de *Cabalat Shabat.*

Vemos tanto no caso dos *piyyutim* com nas obras dos poetas de Sfat uma liberdade em usar e transportar melodias de poesias e músicas já compostas. Em Idlesohn (1932:45) vemos que a possibilidade de compor poesias livremente fez com que houvesse, em pouco tempo, mais poesias e textos reconhecidos como judaicos do que melodias reconhecidas como judaicas na tradição religiosa. Nesse sentido, melodias de determinadas rezas passaram para outras rezas.

O musicólogo Edwin Seroussi (1997:9) aponta que esse uso livre da melodia é chamado de *contrafacta.* Esse processo ocorre quando uma melodia de uma música é transportada e utilizada para melodizar um outro texto. Como expõe o musicólogo, a retirada de uma melodia de uma reza para outra reza exemplificaria uma particular abordagem do que seria o som na liturgia judaica. Ou seja, a melodia nesse caso seria uma entidade autônoma.

4. Cancioneiro judeu-espanhol

4.1 Introdução

O cancioneiro sefaradi judeu-espanhol é um dos repertórios musicais judaicos mais extensos, importantes e populares. Esse cancioneiro traz um dos aspectos mais hispânicos da cultura sefaradi, possuindo também a influência de quinhentos anos fora da Espanha. O repertório foi transmitido oralmente e contém dois componentes básicos – texto e música – e pode ser subdividido de uma maneira abrangente nos seguintes gêneros: *romances, endechas, canticas e coplas.*

4.2 Romances

Os *romances* foram transmitidos oralmente por todos os povos da Espanha e os judeus sefaradim conservaram vários desses romances.

O *romance* é uma canção narrativa. Ele se origina em fontes populares e tradicionais e gira em torno de uma cena, situação dramática ou lenda, em geral derivada de épicos medievais, histórias de cavaleiros e batalhas, e esposas fiéis e infiéis. Os temas dos *romances* incluem canções épicas sobre os reis da Espanha, canções sobre a mitologia grega e romana, temas bíblicos e guerras cristãs e árabes. O uso de *romances* como cantigas de ninar era muito comum e eles eram praticados como canções solos pelas mulheres nos seus afazeres domésticos[3].

Vemos que nos *romances* o texto é composto de vários versos quase sempre de 16 sílabas, de 8 em 8. É uma poesia estruturada e sua forma musical é estrófica, onde uma estrofe é composta de quatro frases e acomoda dois versos, como podemos ver no seguinte exemplo:

Una Tarde de Verano

Una tarde de verano, pasí por la morería

y vi una mora lavando, al pié de una fuente fria.

---

[3] WEICH-SHAHAK, 1989, p.12

Yo la dije mora linda, yo la dije mora bella

– deja beber mis caballos, destas águas cristalinas.

No soy mora el caballero, que soy de España nascida

me cautivaron los moros, dia de Páscua Florida.

Si quieres venir conmigo, a España te llevaría

– ¿y la ropa el caballero, donde yo la dejaría?

– Lo que es de seda y lana, en mis cabellos se iría

y lo que no sirva nada, por el rio tornaría.

Al llegar por estos campos, la niña llora y sospira

– ¿por que lloras niña linda, por que lloras bella niña?

– Lloro por que en estos campos, mi padre a cazar venía

con mi hermanito Alejandro, y toda su compañía.

– Abrid puertas y ventanas, balcones y galerías

que por traer a una esposa, os traigo una hermana mía.

4.3 Coplas

As *coplas* são um gênero autóctone sefaradi. As *coplas* tiveram uma transmissão escrita no que se refere ao texto e uma transmissão oral no caso das melodias. Vemos várias *coplas* de festividades como *Coplas de Purim* e *Pessach* e é comum encontrarmos *coplas* que terminam como muitos salmos com a frase “Hodu Lashem Ki Tov...”.

4.4 Endechas

As *endechas* são similares aos *romances,* porém a diferença reside no fato que as *endechas* são cantadas em contextos de luto.

4.5 Canticas

As *canticas* diferem dos *romances* porque os textos não são narrativos e usam uma linguagem coloquial. O uso do refrão é também uma característica estrutural das *canticas*.[4]

4.6 Características do repertório

Em dois estudos sobre o cancioneiro sefaradi vemos considerações importantes sobre esse repertório.

Encontramos no livro *Judeo-Spanish Morrocan Songs For the Life Cycle* de Susana Weich-Shahak músicas relacionadas aos quatro eventos principais do ciclo da vida judaico que são tratados pelo cancioneiro sefaradi: circuncisão/fadas, bar e bat mitzvah, casamento e enterro correspondendo a nascimento, iniciação, casamento e morte. Canções de *galante* são chamados *coplas de matesa* e canções de casamento são *cantares de novia* ou *cantares de boda* – a maioria das canções desse repertório.

Nessa publicação há um levantamento e estudo sobre aproximadamente trinta canções desse repertório, e a seguir apresenta-se uma música dessa pesquisa realizada em Israel.

Eres chiquita y bonita (coplas de matesa)

Eres chiquita y bonita

y eres como yo te quiero,

y eres campanita de oro

en las manos de un platero.

Cara de leche colada apetite de limón,

[4] WEICH-SHAHAK, 1989, p.12-14.

ya sé que estás enfadada vengo a pedirte perdón.

Tienes una cara tal

y un mirar tan diferente

en cada labio un coral

y una perla en cada diente.

De tu ventana a la mía

me tirastes un limón

el limón cayo en el suelo

y el agro en mi corazón.

Bendita la claridad

que de tu ventana sale

y dice ia vecindad:

ia luna ya está en ia calle.

La luna, para salir,

le pide licencia al cielo

y yo te lapido a ti, hermosísimo lucero

La calle te regaré

de confitura menuda,

todos verán en la calle

yo veré en tu bonitura.

Numa outra pesquisa relativa a esse tema, *Towards a Typology of the Judeo-Spanish F olksong: "Gerineldo" and the "Romance" Model* (Tamar Alexander et alii) vemos algumas considerações importantes sobre o repertório judeu-espanhol. O texto aponta que para se ter uma compreensão

abrangente sobre a música judia-espanhola seria necessário compreender dois elementos: texto e música.

No estudo sobre o romance de *Gerineldo,* pesquisa feita em Israel através de um estudo com diversos informantes sobre treze diferentes versões dessa canção, foram observadas algumas características. Existiriam cinco sequências no texto de *Gerineldo:* Solicitação – a princesa marca com *Gerineldo* um encontro. Encontro – a princesa abre a porta para *Gerineldo.* Descoberta – o rei descobre os amantes. Realização – a princesa vê que o Rei descobriu. Confrontação – o rei confronta *Gerineldo* e esse diz o seu juramento.

As melodias de *Gerineldo* consistiriam da repetição de uma estrofe musical ao longo do texto. Haveria versões em tom maior, versões em tom menor, versões em menor-maior. A extensão das canções variaria de uma sexta maior até uma oitava.

Características tipicamente judias-espanholas verificadas pelo estudo seriam o uso do fonema z, *dz*, no nome do principal personagem, *Zerineldo,* além da acentuação nas palavras. Também no que tange à morfologia, observou-se a supressão da letra d no final de alguns substantivos, como por exemplo, *noveda, verda, eternida.*

Algumas das versões de *Germe/do* vieram acompanhadas de uma outra composição *La boda estorbada* e relatou-se que *Gerineldo* seria um *romance* também popular na Península Ibérica. Viu-se também que *Gerineldo* não seria uma canção apresentada em geral para uma audiência, e sim seria cantada por mulheres como uma cantiga de ninar ou nos seus afazeres domésticos. Viu-se através de *Gerineldo* que uma canção pode sobreviver sem uma audiência, dentro da esfera de um cantor folclórico no seu mundo interior e expressar os sentimentos e pensamentos do cantor sobre a canção.

A seguir, uma versão desse *romance:*

Gerineldo

Quien tuviera tal fortuna para ganar lo perdido,

Como tuvo Gerineldo mañanita de Domingo.

Viéndole staba la reina desde su alto castillo

limpiando paños de seda para darle al rey vestido.

– Gerineldo, Gerineldo, paje dei rey más querido,

– ¡quién te me diera esta noche tres horas a mi servicio!

– Como soy vuestro criado, sefiora burláis conmigo.

– Yo no burlo, Gerineldo, que de veras te lo digo.

– ¿A qué hora vendré , sefiora, a qué horas dare ai castillo?

– Y a eso de las doce y media cuando el rey está dormido.

Y a esas horas son las doce, cuando canta el gallo primo.

A eso de las once y media, Gerineldo esta vestido,

a eso de las doce y media, Gerineldo dio al castillo,

golpecitos dio a la puerta, la princesa lo ha sentido.

– ¿Quién es ése o cual es ése que a mi puerta ha combatido?

– Gerineldo, soy, señora, que vengo a lo prometido.

– Malhaya tú, Gerineldo, y quien amor puso contigo,

medianoche ya es pasada y tu no habías venido.

Tiróle escalera de oro, por ella subió al castillo,

Con zapatitos de seda para no hacer ruido.

Entre besos y abrazos los dos quedaron dormidos.

A eso de las dos y media el buen rey ha consentido,

pidiera vestido de oro, nadie que le ha respondido.

Viera la escalera puesta, por ella subió al castillo,

Hallara a los dos echados como mujer y marido.

– ¿Qué haré de mí, paisano, qué haré de mí, mezquino?

Si matare a Gerineldo, mi reino estará perdido;

Si matare a la princesa, viviré con su suspiro.

Más vale que yo me calle y no lo diga a ninguno,

como la que sufre y calla las faltas de su marido.

Quitó espada de su cinto y se la puso por testigo,

con el frío del acero la princesa ha consentido.

Levántate, Gerineldo, que los dos vamos perdidos,

que ia espada de mi padre me la puso de testigo.

Al bajar ias escaleras con el rey se ha consentido.

– ¿Qué tienes tú, Gerineldo, que estás triste y amarillo?

– Hé dormido en el jardín, que esta noche ha florecido,

la fragancia de una rosa me ha trastornado el sentido.

No mientas tú, Gerineldo, con la princesa has dormido;

si anoche fuiste amigo, mañana esposo querido.

(Perdón, perdón, señor rey)

–Juramento, tengo hecho en la Virgen de mi estrella,

moza que sea mi dama de no casarme con ella.

5. Conclusão

Observou-se através dos textos dos diversos autores que uma tipologia definitiva das formas poéticas e musicais do cancioneiro judaico sefaradi ainda não teria sido estabelecida. Termos designando formas literárias da poesia espanhola e termos usados por informantes seriam geralmente os utilizados a fim de definir os estilos.[5] Vemos que a complexidade da música do cancioneiro sefaradi teria sido tratada pela musicologia muito recentemente e que o termo “cancioneiro sefaradi” incluiria todo o legado de canções populares em língua sefaradi sobre temas universais e de transmissão oral. Incluiriam-se no estilo gêneros de uma variadíssima procedência histórica e geográfica (Seroussi, 2002:13).

Nenhum sistema ou tradição pode ser estudado com a ajuda de apenas um informante mesmo que admitida a sua excelência. Nenhuma variação, comportamento ou estilo individual poderia ser apreciado sem o

[5] ALEXANDER ET ALIII, 1994, p.69.

conhecimento das regras compartilhadas por toda a comunidade. (Alvarez-Pereyre, 1994:23)

As composições da idade do ouro e dos cabalistas de Sfat, assim como a música do cancioneiro judeu-espanhol podem ser ouvidas atualmente. Aqui no Brasil, podemos ouvir cantos de *Lecha Dodi* em várias sinagogas. O fenômeno da *contrafacta* também é verificado. Vemos por exemplo, numa sinagoga sefaradi no Rio de Janeiro, a utilização de uma melodia de uma música sefaradi de origem muita antiga – *El Rey Nimrod* – sendo utilizada e transportada para musicalizar a poesia *Lecha Dodi*.[6]

No início do século XXI, o legado musical sefaradi pôde ser ouvido no ambiente religioso e no não religioso. Vemos que poesias e músicas, algumas de muitos séculos atrás, são também atualmente gravadas e estão no mercado para serem consumidas. Em Bolz (1992:92) vemos que tudo aquilo que foi produzido esteticamente antes da configuração da arte pela forma da mercadoria não tinha a qualidade específica de arte autônoma, mas tinha o caráter de culto. É possível que nas orações na sinagoga essas músicas mantenham a sua configuração artística anterior na qual a obra de arte não era mercadoria. Porém, elas também se tornam mercadorias através das diversas gravações que colocam essas obras de arte no mercado e, nessa configuração, esse repertório musical e poético se insere na nossa sociedade.

Daniel Spitalnik
Músico, Economista
Mestre em Comunicação e Cultura – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Referências Bibliográficas

ALEXANDER, T., BENABU, I., GHEIMAN,Y., SCHWARZWALD, O. and WEICH-SHAHAK, S., *"Towards a Typology of the Judeo-Spanish Folksong: "Gerineldo" and the "Romance" Moder,* Jewish Oral Traditions – An Interdisciplinary Approach , Yuval, Vol. VI, Jerusalem: The Magnes Press, Hebrew Univedsty, 1994, pp 68-163.

ALVAREZ-PEREYRE, FRANK. *"Towards an Interdisciplinmy Study of Jewish Oral Traditions",* Jewish Oral Traditions – An

[6] SPITALNIK, 1998, p.71.

Interdisciplinary Approach, Yuval, Vol.VI, Jerusalem: The Magnes Press, Hebrew Univeristy, 1994 pp.11-27.

BOLZ,N.W. "Onde encontrar a diferença entre uma obra de arte e uma mercadoria?" in Dossiê Walter Benjamin , Revista USP, número 15, Set/Out/Nov 1992, pp.91-101.

IDLESOHN, A.Z. Jewish liturgy and its development, New York: Henry Holt and Company,Inc, 1932.

SHILOAH, A. Jewish Musical Traditions, Detroit: Wayne State University Press, 1992.

SEROUSSI, E. *"Sound"and "Music"in the Traditional Synagogues: New Perspectives.* Second International Conference on Jewish Music, City University of London, April, 1997.

SEROUSSI, E. *Sefardi, Música,* Encyclopedia de Musica Española y Latinoamedcana, 2002.

SPITALNIK, D. Um Canto Para O Infinito, Dissertação de Mestrado, ECO-UFRJ, Rio de Janeiro, 1998.

WEICH – SHAHAK, S. Judeo-Spanish Moroccan Songs for the Life Cycle, Yuval Music Series, Jewish Music Research Centre, Jerusalem, 1989.

O Holocausto e as canções do gueto

Samuel Belk

1. A Primeira Guerra Mundial.

A rivalidade entre o Império Austro-Húngaro e a Sérvia deu início a uma guerra em 1914, que se estendeu em seguida por toda Europa e depois por quase todo mundo. A causa imediata da declaração de guerra por parte da Áustria se deve ao atentado de Sarajevo, quando em 28 de junho de 1914 foram assassinados o arquiduque Francisco Fernando, da Áustria, e sua mulher, por um jovem da Sérvia. O complô foi preparado em Belgrado, com a cumplicidade de oficiais sérvios.

Esta guerra, considerada uma das maiores da história da humanidade, colocou de um lado os países aliados: França, Inglaterra, Rússia, Sérvia, Bélgica e Japão e de outro o Império Austro-Húngaro, a Alemanha e a Turquia e decorreu, na realidade, em razão de se encontrar a Europa dividida por diversas alianças, cujo objetivo era manter um equilíbrio entre os países, o que não convinha para a Alemanha, sob o governo do imperador Guilherme II, pois limitava sua força de expansão. Entraram ainda ao lado dos aliados a Grécia, Portugal e Romênia.

A guerra se foi estendendo, ano após ano, sem resultado para nenhum dos lados até que a Alemanha iniciou a guerra submarina, causando enormes perdas para os aliados e deixando-os em situação crítica. Em 6 de Abril de 1917 deu-se a esperada intervenção dos Estados Unidos, que teve uma influência decisiva para o fim das hostilidades e fazendo a balança se inclinar para o lado dos aliados. Este país trouxe também um grande reforço econômico, militar e moral, de valor inestimável, e congregou também a maior parte dos países Centro e Sul Americanos ao seu lado.

Um milhão de soldados judeus participaram desta guerra, distribuídos entre todos os países beligerantes, de modo que o que se viu foi uma tragédia da Diáspora sem precedentes, onde irmãos lutavam contra irmãos. Ainda mais, a maior população judaica na Europa que se encontrava na Polônia, país dividido entre a Áustria e Rússia, se viu, de repente, entre dois fogos. Grandes massas judaicas foram obrigadas a se mover de uma cidade para outra.

Durante o avanço alemão sobre a Rússia, os soldados russos derrotados retrocediam espoliando os judeus no caminho. Quando os alemães eram expulsos de uma cidade, os judeus eram massacrados pelos russos sob o pretexto de colaboração com os alemães. Desde 1915 e durante três anos seguidos, os conquistadores alemães e austríacos tiveram sob sua jurisdição mais de 2.000.000 de judeus, que ficaram a salvo das perseguições czaristas, porém eram submetidos à opressão do conquistador estrangeiro, pois tinham que fornecer alimentos para o exército invasor.

Depois de uma grande ofensiva aliada, deu-se a capitulação da Alemanha e em 11 de novembro de 1918, a assinatura do armistício. Esta foi obrigada a entregar uma grande parte de seu armamento e sua frota de guerra aos aliados, evacuar todos os territórios da margem esquerda e direita do Reno e entregar a Alsácia- Lorena aos franceses, depois de haver perdido todas as suas colônias da África.

A paz foi acertada por uma Conferência Internacional em Paris, onde se encontravam representantes de vinte Estados. O Tratado de Versalhes, de 28 de junho de 1919, instituiu a Liga das Nações, dirigida por um Conselho de nove membros e por uma Assembleia, com sede em Genebra, que foi então criada para solucionar conflitos entre países por arbitragem. A Alemanha ainda se comprometeu a reparar todos os danos sofridos pela França e seus aliados, cujo território foi sistematicamente arrasado, entregar as minas do Sarre e reduzir os seus exércitos.

2. As consequências da guerra

Por este tratado surgiu um novo mapa da Europa: a Áustria e Hungria foram separadas e se constituíram em dois pequenos estados, a Polônia voltou a existir como país livre, com a remodelação de suas fronteiras e foi criada a Tcheco-Eslováquia. A Servia foi transformada em Reino Unido de sérvios, croatas e eslovenos, constituindo a Iugoslávia. A Transilvânia passou para a Romênia; Trentini, ístria e o porto de Trieste, para a Itália; Trácia, Andrinópolis e o porto de Esmirna, para a Grécia, diminuindo as dimensões da Turquia Europeia. Desdobrados da Rússia surgiram a Finlândia, a Estônia, a Letônia e a Lituânia. Os estreitos passaram para o controle internacional, o Egito e a Palestina ficaram sob protetorado inglês, tendo sido feita uma previsão para a transformação dos países africanos em estados livres. Muitos destes arranjos foram posteriormente alterados.

O aspecto mais visível foi a destruição de um grande número de cidades que viraram ruínas. As perdas em vidas humanas foram calculadas em torno de 15.000.000 de homens, dos quais mais de 10.000.000 milhões mortos nos campos de batalha. Somente a França teve 1.383.000 soldados mortos em combate e cerca de 3.000.000 de feridos. Ocorreram também importantes transformações políticas e sociais. Caíram muitas dinastias e o regime republicano foi adotado em grande número de países. Houve um empobrecimento geral das populações e uma profunda crise econômica que se estendeu por todo o mundo, com desvalorização das moedas, instabilidade de câmbio, especulação e carestia. No campo político o fato mais destacado foi a queda do império czarista e o estabelecimento posterior de um regime comunista em 1923, na Rússia.

A Alemanha parecia seguir o mesmo caminho da revolução russa, porém o exército e o governo socialista conseguiram restabelecer a ordem isolando os extremistas. Em 1919, a Junta Constituinte votou uma nova Constituição Federal chamada de Constituição de Weimar reforçando a unidade alemã e transformando o país numa república democrática parlamentarista. Porém o novo regime atravessou graves crises políticas e econômicas, justamente em decorrência da guerra.

3. O antissemitismo na Alemanha

A unificação dos diversos estados alemães em 1870, num grande império militar encabeçado pela Prússia intensificou, ao máximo, o princípio da unidade nacional. A igualdade dos direitos civis foi estendida aos judeus e estes, como reconhecimento ao Estado, procuraram demonstrar com empenho que mereciam esta decisão.

Abriu-se, então, um vasto campo de trabalho para a burguesia judaica. Fundaram- se sociedades anônimas, construíram-se estradas de ferro, compravam-se e vendiam-se ações etc. Logo a especulação tomou conta da Bolsa que trouxe a desgraça para os portadores de ações pertencentes à classe média. Esta especulação foi atribuída erroneamente aos judeus.

Por outro lado, os burgueses alemães foram tomados de inveja face aos êxitos rápidos alcançados por judeus que passaram a ocupar cargos

públicos, profissões liberais e participar ativamente do comércio, da indústria e da imprensa alemã.

Em 1878, Adolfo Stocker promovia uma campanha sob o estandarte da religião tendo fundado o Partido Cristão Social dos Operários, cujo objetivo inicial era a luta contra a social democracia e que logo se tornou conhecido como *Partido Cristão Social,* porque dele não participavam operários. Do seu programa constava a construção da vida social alemã sobre fundamentos cristãos, que, segundo ele, estava se debilitando na sociedade, face à influência do judaísmo liberal e democrático.

Este partido arrastou para si artesãos, comerciantes, taberneiros e outros que haviam herdado o ódio aos judeus dos grêmios corporativistas da Idade Média, O Imperador Guilherme I e o Chanceler Bismark apoiavam, de forma velada, esta política partidária.

Em 1879 surgiu um agitador de nome Guilherme Marr, filho convertido de um ator judeu, e que publicou um panfleto violento sob o título: "O triunfo do judaísmo sobre o germanismo". Neste folheto, Marr se mostrava muito preocupado com o sofrimento dos "germânicos" vencidos e pedia ajuda contra os judeus "vencedores". Para ele a questão judaica não era um problema religioso, mas uma questão racial: a tribo semita foi lançada e espalhada por toda a Europa pelo Império Romano, para dominar sistematicamente os habitantes alemães; pelos materialistas que afirmavam ser o judeu, por natureza, inimigo dos outros povos por conta de seus mandamentos religiosos dominando o capital, a indústria, o comércio, a imprensa, inclusive as instituições legislativas.

Adolfo Stocker fazia conferências, obtendo recursos através de campanhas de coleta para divulgar suas ideias por todo o país. Assim passou a publicar em 1880 os "Cadernos antissemitas livres" e organizou em seguida a Liga Antissemita, cujos membros se comprometiam a não ter nenhuma relação com judeus. A Liga se transformou, em 1881, em partido político: a *"União Reformista Alemã".* A partir daí começou-se a desenvolver, no fim do século XIX e começo do século XX, o movimento antissemita na Alemanha.

4. A ascensão do nazismo

Em 1929 iniciou-se uma crise econômica que afetou a maior parte dos países do mundo. Na Alemanha, entre os anos de 1930 e 1933, houve quase seis milhões de desempregados e uma inflação violenta que causou um empobrecimento geral da população. A agitação política era intensa, de um lado os discursos demagógicos dos "nacionais socialistas" da direita e de outro, dos comunistas da esquerda, que prometiam solucionar os problemas que afligiam o povo alemão mediante um golpe de estado contra os partidos social-democratas e de centro que predominavam no governo alemão.

Adolf Hitler, um austríaco desconhecido, entrou para o exército alemão no começo da Primeira Guerra Mundial, onde se destacou nas linhas de frente, tendo recebido a condecoração da Cruz de Ferro por atos de bravura. Em setembro de 1919, ele foi convidado a falar quando compareceu a um comício do Partido dos Trabalhadores Alemães, que ele investigava, em missão do exército. O líder do partido ficou tão impressionado com a oratória de Hitler que o convidou para associado. Aí então ele descobriu seus dotes de oratória e, sem muito esforço, conseguiu assumir a chefia do partido tendo logo também mudado o nome para *Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães.*

Depois disso ele deixou o exército, passando a se dedicar inteiramente ao partido, para o qual redigiu uma plataforma de 25 pontos programáticos. Criou também uma tropa de choque (AS) que tinha por objetivo perturbar as manifestações dos demais partidos políticos.

Por causa de um ataque desta sua tropa em 1921, a um partido rival, ele foi preso e sentenciado a três meses de prisão. Quando saiu, foi aclamado como herói por seus seguidores.

Em 1923 um golpe arquitetado em Munique por seu exército particular falhou. Foi então novamente preso e sentenciado a 6 anos de prisão da qual não chegou a cumprir um ano. Neste período seu partido conseguiu apenas 600.000 votos nas eleições. Aproveitou seu tempo na prisão em que se encontrava, na Fortaleza de Landsberg, para escrever o livro Mein Kampf, a bíblia do nazismo, com a ajuda de seu secretário Rudolph Hess.

Em maio de 1923, durante um comício, ele fez um discurso sobre o malogro do parlamentarismo, na ocasião em que as tropas da França e da Bélgica ocuparam o Ruhr, face ao descumprimento da Alemanha do pagamento de reparações devidas em razão da Primeira Guerra Mundial. A situação era tensa e Hitler aproveitou este discurso para atacar o Chanceler Alemão Cuno, sugerindo que não se pagassem as dívidas de guerra, ao mesmo tempo acusando a França de querer destruir a Alemanha e dominar toda a Europa.

Em 1930 seu partido obteve seis e meio milhões de votos e nas eleições de novembro de 1932, quatorze milhões. Em janeiro de 1933 Hitler foi nomeado pelo presidente Hindemburg como Chanceler da Alemanha. A partir de 1933 Hitler proíbe as manifestações públicas e acaba com as liberdades fundamentais, por decreto, em seguida, por um golpe bem arquitetado acaba fazendo com que seu partido fosse declarado o único partido político da Alemanha. Em 1934, após a morte de Hindemburg, ele acumula a Chancelaria e a presidência do país, quando já se encontrava implantado o regime ditatorial nazista.

5. O programa nazista

Hitler e Goebels promoveram a doutrina nazista, cujo objetivo era propagar a ideia de uma raça pura, da qual os alemães seriam descendentes, transformando como alvo principal os judeus que, para eles, representavam uma raça inferior. Estas ideias, desenvolvidas por filósofos e pensadores racistas como Gobineau, Chamberlein, Bauer e Wagner, entre outros, tiveram um desenvolvimento efetivo depois que eles assumiram a direção do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães, na década de 20.

Um dos veículos de propaganda nazista foram as produções cinematográficas de caráter antissemita e de propaganda subliminar contra os judeus, que eram considerados como um vírus propagador de doenças mortais. Este veículo foi dirigido por uma "famosa" cineasta chamada Leni Riefenstahl, que realçou de forma grandiosa os "salvadores" do povo alemão.

Foi também usado pelos nazistas o classicismo na arte para sua propaganda política, com a exaltação da beleza, do respeito aos costumes e

à moral (que não respeitavam), em contraposição à arte moderna, que era por eles considerada uma perversão.

6. A perseguição aos judeus na Alemanha

Na década de 30, os nazistas iniciaram as primeiras discriminações contra os judeus alemães, afastando professores das universidades, proibindo-os de exercer funções públicas, exercer atividades comerciais, profissões liberais, inclusive a medicina, e ainda frequentar lugares públicos, manter telefones e rádios em suas residência e outras medidas, inimagináveis para um país considerado civilizado e em pleno século 20.

Em 15 de novembro de 1935 foram editadas as Leis de Nuremberg. Por elas os judeus não podiam realizar matrimônios com alemães a fim de preservar a pureza do sangue ariano. A transgressão era punida com a morte. Todos os estabelecimentos judaicos foram confiscados e entregues a comissários alemães, privando-os assim de toda e qualquer sustentação econômica. Estas leis foram também estendidas para a Áustria, país incorporado pela Alemanha em 1938. Antes da Segunda Guerra Mundial permaneciam sob controle alemão cerca de 500.000 judeus.

Por volta de 1938, membros das SS e grupos nazistas deram início a uma série de pogroms em toda Alemanha, com incêndio de sinagogas, casas comerciais, depredação e saque de residências, prisões e segregação de judeus em guetos. Foram destruídas cerca de 7.500 lojas e fábricas, no que resultou em 90 mortes e centenas de feridos. Nessa ocasião, milhares de judeus conseguiram emigrar da Alemanha, porém não puderam levar nenhum de seus bens, despojados que foram pelos alemães, tendo emigrado com a coragem e a roupa do corpo.

7. A Segunda Guerra Mundial

No dia 1 de setembro de 1939 eclodiu a Segunda grande Guerra Mundial, como parte do plano de expansão da Alemanha e de domínio do mundo, projeto de um psicopata do qual até então os países europeus não tinham tomado conhecimento. Os nazistas iniciaram seus primeiros ataques contra a Polônia. Uma semana antes, a Alemanha tinha assinado um pacto de não agressão com a Rússia, onde ficou firmado que a Polônia seria dividida entre eles. Em menos de um mês a Polônia se rendia e, logo em

seguida, foi feita a partilha combinada entre os dois parceiros. Nessa ocasião a Polônia tinha uma população judaica de 3.350.000 pessoas, tendo ficado sob o domínio alemão, nesta fase da guerra, cerca de 2.000.000 de judeus poloneses.

Após a agressão à Polônia e quando se deram conta da queda deste país e seu significado, a França e a Inglaterra declararam guerra à Alemanha em 3 de setembro de 1939, o que mais tarde começou a envolver um grande número de países. Estes passaram a ser chamados de “Aliados”, enquanto a Alemanha com a participação da Itália e do Japão, passaram a ser chamados de “Eixo”.

Os nazistas tomaram sem muito esforço a Noruega, a Bélgica, e a França, tendo hasteado em Paris sua bandeira com a suástica em 14 de junho de 1940. Logo se renderam a Bulgária, Iugoslávia e também a Grécia. Em junho de 1941, apesar do pacto de não agressão, a Alemanha declarou guerra à Rússia e imediatamente tomou posse da outra metade da Polônia e avançou em uma grande extensão do território russo, tendo alcançado a cidade de Tula, situada a 25 quilômetros da capital russa.

Com a dominação quase total dos países europeus, inclusive de toda Polônia e ainda parte da Rússia, os nazistas tomaram em suas mãos a maioria dos judeus da Europa e iniciaram progressivamente seu plano sinistro de aniquilamento da população judaica. Somente na Polônia a população judaica correspondia a mais de 10% da população polonesa

Em dezembro de 1941, com os alemães diante de Moscou, os russos começaram uma contra ofensiva e conseguiram salvar a sua capital. A guerra, no entanto, continuava.

8. A solução nazista para o aprimoramento da raça ariana

Nos países dominados, os nazistas iniciaram um verdadeiro terror contra população judaica contando com o apoio da maioria dos países eslavos, das autoridades e populações locais. Foram organizados pogroms, com assassinatos indiscriminados, perseguições, pilhagens de bens e especialmente a destruição de sinagogas.

De início, eles obrigaram os judeus a se mudarem das cidades para povoados das redondezas. Logo em seguida, eles mudaram de ideia,

preferindo concentrar os judeus nas grandes cidades, em locais restritos, para maior facilidade de controle. Assim criaram os guetos, especialmente na Polônia, onde se concentrava a maioria dos judeus, e para onde trouxeram judeus de outros países ocupados da Europa, além da própria Alemanha.

A vida nos guetos se tornou insuportável pelas precárias condições de higiene e em total promiscuidade, por excesso de população, falta de alimentos e de fontes de sustento. Assim, por exemplo, no gueto de Varsóvia criado em novembro de 1939, foram concentradas 500.000 pessoas, onde cabiam somente 35.000, em condições normais de habitação. No gueto de Lodz, também criado na mesma época, foram encurralados cerca de 162.000 judeus, num bairro de grande pobreza, onde viviam antes 12.000 pessoas. Também foram instalados guetos em Bialostok, Cracóvia, Rowno, Lublin, Lvov, Vilna, Riga, Minsk, Sosnoviec e outras cidades.

Esta primeira fase consistiu na exploração de mão de obra para a indústria nazista, além de um aniquilamento lento das pessoas através da fome, doenças, frio e simples assassinatos efetuados ao acaso.

A segunda fase foi a transferência dos judeus dos guetos para os campos de concentração onde realizavam trabalho escravo. Esses campos eram constituídos de enormes barracões de madeira e isolados por cercas eletrificadas. Nessa ocasião os judeus eram despojados de suas roupas e dos objetos pessoais, recebendo um uniforme e a tatuagem de um número no braço, que servia de identificação.

A terceira fase, conhecida como a "Solução Final" foi a transferência para os campos de extermínio onde as pessoas eram assassinadas mediante a utilização de gases tóxicos e incineradas em fornos crematórios.

9. Os guetos e a destruição do judaísmo europeu

Para se ter uma ideia da vida da população judaica na mão dos nazistas nos guetos, considerada a primeira fase da "Solução Final", relatamos o que se passou no primeiro gueto implantado, o gueto da cidade de Lodz, descrição feita por sobreviventes e que serve de paradigma para o conhecimento das ocorrências nos demais guetos.

Lodz foi a primeira cidade polonesa onde se criou um gueto, localizado num bairro da cidade, o mais pobre e deteriorado e de onde foi retirada a população não judaica. Na área do gueto, com aproximadamente quatro quilômetros quadrados, foram alojadas 250.000 pessoas em condições totalmente subumanas. Não havia água corrente nos apartamentos, nem eletricidade, tendo sido cortados também os serviços públicos. Todos os bens pessoais foram confiscados durante a mudança de suas antigas residências.

O gueto de Lodz, de onde não era permitido sair sem salvo-conduto, tornou-se logo um campo de trabalhos forçados, com mão de obra escrava para oficinas e indústrias alemãs, aí localizadas. Os produtos produzidos por judeus do gueto para uso dos alemães eram trocados por matérias primas e alimentos. O que saía do gueto era desvalorizado e o que entrava era supervalorizado, uma das maneiras de empobrecer mais a população, além de que os alimentos se tornavam cada vez mais escassos.

A fome, a superpopulação e a falta de condições sanitárias causavam epidemias como o tifo, resultando, em consequência, um grande número de mortes quase que diariamente. Em 2 de junho de 1940 iniciou-se o racionamento de alimentos que passou a ser feito através de cartões. A direção do gueto era confiada ao chefe da "Administração Judaica", o judeu mais idoso chamado Chaim Rumkowski, uma figura controvertida, escolhida pelos alemães.

Em 7 de dezembro de 1941 os nazistas criaram o primeiro campo de extermínio em Chelmno, próximo a Lodz, dando assim prosseguimento ao seu plano sinistro de extermínio dos judeus em grande escala, programa aprovado na Conferência Nazista de Wannsee, em continuação ao extermínio que se praticava nos guetos e campos de concentração "naturalmente", por doenças e por assassinatos ocasionais. Entre janeiro e maio de 1942, 55.000 pessoas, um terço da população do gueto, foi levada a Chelmno e barbaramente assassinada.

De janeiro de 1942 a abril de 1943, o gueto foi obrigado a fornecer diariamente 1.000 pessoas, escolhidas pelo administrador Rumkowski, segundo critérios não conhecidos e levados para o campo de extermínio vizinho. Com o esvaziamento gradual do gueto, diante dos assassinatos planejados, os nazistas começaram a assentar novos moradores, futuras

vítimas, trazidas de outras partes da Europa como Boêmia, Moravia, Áustria, Luxemburgo e da própria Alemanha.

Em 1944, o gueto de Lodz estava praticamente liquidado. Com o início da derrota alemã e seu recuo face ao avanço das tropas soviéticas, restaram em Lodz exatamente 877 pessoas, e entre elas, algumas que se empenharam em salvar todos os arquivos e documentos da comunidade judaica.

Foi somente em 7 de maio de 1945, com a assinatura no quartel general de Eisenhower, em Reims, se deu a rendição incondicional de todas as forças nazistas. Terminada a guerra, aproximadamente 6.000.000 de judeus tinham sido varridos da face da terra, num espetáculo monstruoso que jamais podia ser imaginado pelo gênero humano.

10. As canções do gueto

No século XVI, um grande número de judeus do médio Reno, da Alemanha, se estabeleceu na Boêmia, Polônia, Lituânia e Rússia, em cidades e aldeias. Eles trouxeram de lá a língua que falavam, o iídiche, e toda sua bagagem intelectual e seu modo de vida. A Polônia se tornou, a partir do século XVIII, a principal concentração de judeus da Europa e o seu principal centro de cultura e aprendizado.

As primeiras canções de que se tem conhecimento desta época têm características marcadamente religiosas. O estudo do Talmude era por todos desejado, entendendo-se que isso traria segurança econômica na terra e a benção do céu.

De um modo geral, as canções que surgiram nos século XVIII-XIX e começo do século XX podem ser classificadas em canções de amor, pobreza, dramas pessoais, alegria, esperança por dias melhores, tragédias, costumes, emancipação da mulher, canções de ninar, perseguições sofridas e outras.

As canções produzidas nos guetos foram de temática mais restrita, uma vez que refletiam a vida limitada que os judeus levavam, descrevendo assuntos como: superpopulação, escassez de alimentos, anormalidades, humilhações, canções sarcásticas, bem como de esperança por dias melhores.

Assim se manifestou a etnomusicóloga Eleonor Gordon sobre as canções do gueto:

> A canção popular judaica da segunda guerra mundial foi criada pelo sofrimento, privações, degradações, temor, luta, heroísmo e morte. Textos e melodias de autores conhecidos e desconhecidos descrevem a destruição de uma enorme população judaica, na mão de uma tirania inigualável da história do mundo. Recordando as crônicas do século XVII, estas canções memorizam e condenam a força nazista e de seus dirigentes, que por seis anos se empenharam numa expropriação sádica dos bens judaicos, deslocando seres humanos de um lugar para outro, explorando e conduzindo-os até a morte. Este macabro programa de um poder militar organizado, numa brutal guerra contra uma população de milhões de pessoas desarmadas, é revelado em centenas de canções escritas por homens, mulheres, crianças, velhos e jovens num desesperado esforço de sobreviver.

Em abril de 1943, os nazistas retiraram os últimos 400 judeus da província de Vilna, de cidades como Sventsian, Osheme, Tal, Vitdz e outras, sob o pretexto de transferi-los para o gueto de Kovno, porém embarcou-os de trem para Ponar, um campo de extermínio situado 10 quilômetros adiante. Os judeus, que perceberam a manobra, iniciaram uma luta brava contra os guardas alemães ferindo e matando muitos deles, porém somente alguns conseguiram escapar. A balada que se segue descreve este trágico acontecimento:

Em Vilna surgiu uma nova ordem	Arois in Vilne a naier bafel
Para trazer os judeus das cidadezinhas	Tsu brengen di idn fun shtetlech
Trouxeram todos, de jovens a velhos	Gebracht hot men ale
Também até doentes acamados	Afile oich kranke oif betlech
O campo de concentração foi cercado	Tsenoifgeshpart hot men dem lager
Começaram então a selecioná-los:	Men hot zei genumen sortirn
Judeus de Osheme seriam remanejados para Vilna	Oshemer idn in Vilne tsu blaibn
E judeus de Sole seriam levados para Kovno	Un Sole in Kovne tsufirn

Levaram para fora do campo	Aroisgefirt hot men fun lager
Jovens e novas vítimas	Iunge un frishe korbones
Levaram-nos todos juntos	Aingeshpart hot men zei alemen glaich
Nos mesmos vagões fechados	In di zelbe farmachte vagones
O trem se movia vagarosamente	Der tsug iz zich langzam geforn
Apitando e tocando sirenes	Gefaift un gegebn sirenes
Estação Ponar, o trem para	Stantsie Ponar: der tsuk shtelt zich op
Desligam os vagões	Men tsheped dort op di vagonen
Aí perceberam que foram enganados	Zei hobn derzen, as men hot zei farfirt
Estão sendo levados para a terrível matança	Men firt tsu der shreklecher shrite
Eles quebraram as portas dos vagões	Zei hobn tsebrochn di tir fun vagonen
E procuraram escapar	Genumen alein machn pleite
Lançaram-se sobre a gestapo	Zei hobn gevorfn zich af der gestapo
E rasgaram seus uniformes	Un zei di kleider tserisn
Alguns alemães mortos	Geblibn zainen lign lebn de idn
Caíram ao lado dos judeus assassinados	Etleche daitshn tsebisn
Os guetos da província	S'obn di guetos fun der provints
Forneceram 400 mátires	Gegebn fir toisnt korbones,
E os seus pertences foram levados	Un ongefirt hot men di zachan fun zei
De volta, nos mesmos vagões	Tzurik in di zelbe vagonen

Shmerke Kaczerginski, poeta e escritor nascido na cidade de Vilna em 1928, conseguiu sobreviver no Gueto de Vilna, onde fazia parte do grupo de resistência. Participou de organizações políticas tendo se destacado na produção de canções revolucionárias. Foi preso pela polícia polonesa, tendo passado algum tempo na cadeia de Vilna. Nessa ocasião escreveu diversos contos de conteúdo social bem como algumas

reportagens sobre a vida do trabalhador na Polônia. Um de seus livros "Eu, que era um Partizan" foi publicado em português. Enquanto esteve internado no gueto de Vilna escreveu *Shtiler shtiler, Friling, Yid, du Partizaner, Warshe, Partizaner marsh, Manca* e outras. Também coletou cerca de 250 canções lá produzidas e que foram editadas em Nova York, em 1948, por H. Leivik, com arranjos musicais de M.Gelbart. Faleceu em 23 de abril de 1954, num acidente de aviação, na Argentina, onde estava realizando palestras, nas cidades de Mendonça e Buenos Aires.

Da coleção de canções populares coletadas por Kaczerginski, selecionamos algumas que reproduzimos na íntegra. Elas refletem a vida do povo judeu nos guetos nazistas e se tornaram mais conhecidas uma vez que foram lançadas em CD's, com cantores famosos em várias partes do mundo.

Todos me Chamam Zámele *Letra: Autor desconhecido* *Música: Bernardo Feuer*	**Ieder Ruft Mich Zámele**
Todos me chamam Zámele	Ieder ruft mich Zámele
Ai, como me é difícil	Ai, vi mir is shver
Eu tive uma mãe querida	Ch'hob gehat a mamele
Não a tenho mais	Ch'hob zi shoin nisht mer
Tive um pai querido	Ch'ob gehat a tátele
Que me cuidava	Hot er mir gehit
Agora sou um trapo	Ir st bin ich a shmátele
Porque sou judeu.	Vail ich bin a id.
Tive uma irmã querida	Ch'ob gehat a shvesterl
Ela não mais existe	Iz zi mer nito
Oh! Onde estás, querida Esterzinha	Ach vu bistu Esterl
Nesta hora difícil?	In der shverer sho?

Em algum lugar junto a uma árvore.	Erg ets bai a beimele,
Em algum lugar junto a um muro	Ergets bai a ploit
Encontra-se meu irmão Shloimele	Ligt main bruder Shloimele
Por um alemão assassinado.	Fun a daitsh getoit.
Eu tive um lar feliz	Ch'hob gehat a heimele
Agora as coisas estão ruins para mim	Itster is mir shlecht
Sou como um animalzinho	Ich bin vi a beheimele
Que o açougueiro sacrifica	Vos der talien shecht.
Deus, olhe do belo céu	Got, du kuk fun himele
Para seu mundo aqui em baixo	Of dain erd arop
Olhe como o açougueiro	Kuk tzu dain blimele,
Está arrancando sua florzinha!	Rais dem talien op!

Esta canção mostra o drama vivido por um órfão, que perdeu seus pais e irmãos, considerando-se um trapo por ser judeu. Também lamenta a perda de seu lar e seu único suporte é a esperança no amparo divino.

O Menino do Transporte *Letra: Kasriel Broida* *Música:Desconhecido*	**Dos Transport Ingle**
Um dia eu tive um lar, mãe e pai.	Gehat amol a heim, a tate mame
Mandaram-me estudar. Tudo, meu filho, para você	Geshikt mich lernen:Altz main kind far dir
Pensavam que provavelmente eu seria médico	Gemeint ich vil doctor zain mistam
Brincaram e se orgulhavam de mim	Getsatsket un getsertlt zich mit mir

Mas de repente apareceu uma tormenta	Nor plutsim, s'hot a shturem zich tzehuliet
Fiquei solitário como uma pedra	Geblibn bin ich ainzam vi a shtein
Até que gente boa me abrigou	Biz gute mentshn hobn tzugetuliet
Agora já não estou mais sozinho	Un itzt bin ich shoin nit alein
Eu sou do transporte	Ich bin fun transport
Todos na rua me conhecem	Mich ken aieder ia gas
Eu sou do transporte	Ich bin fun transport
Eu gracejo, rio e zombo	Ich choizek, lach in ich shpas.
Hei! vejam meu carrinho"	Hei! zet main vogn"
Ele me auxilia a puxar a carga pesada	Er helft dem shvern ioch mir trogn
É com orgulho que posso lhes dizer	Un mit shtols ken ich aich zogn
Que sou do transporte	As fun transport bin ich!
Era uma noite feia e gelada	Gevein a nacht a koitike, a kalte
Não pus nada na boca o dia inteiro	A gantsn tog in moil gornit gehat,
De repente vejo um pano velho pendurado.	Nor plitsim ch'ze a shmate hengt, a alte
Servirá para o pão, assim pensei	S'vet zain oif broit, hob ich geton a tracht
Porém de repente não sei de onde	Nor plutsim, ch'veis nit vi azoi fun vanen
"Ladrão, levem-no para a delegacia"!	"A ganef, firt im glaich in politzai"!
Eu, ladrão? Oh! se minha mãe ouvisse	Ich a ganef?-oi, ven s'hert main mame!
Agora porém não procedo dessa maneira	Itzt shoin ober tu ich nit azoi
Eu sou do transporte	Ich bin fun transport
Todos na rua me conhecem	Mich ken aieder in gas

Português	Ídiche
Eu sou do transporte	Ich bin fun transport
Eu gracejo, rio e zombo	Ich choizek, lach in ich shpas
Hei! vejam meu carrinho!	Hei! zet main vogn!
Ele me auxilia a puxar a carga pesada	Er helft dem shvern ioch mir trogn
É com orgulho que posso lhes dizer	Un mit shtols ken ich aich zogn
Que sou do transporte.	As fun transport bin ich.

Canção escrita por Kasriel Broida (1907-1945), que dirigia shows e teatro no gueto de Varsóvia, era cantada pelos órfãos do gueto de Vilna, organizados numa associação de transporte. Puxando ou empurrando carrinhos, como se fossem animais, eles transportavam bens dentro do gueto e o que ganhavam neste tipo de negócio ia para uma caixa comum.

A Vendedora de Pão	**Di Broit Farkoifern**
Autor da letra: S.Sheyinkinder	
Autor da música: Herman Yablokoff	
Fora é um dia nebuloso	In droisn is a triber tog
Um vento, está frio e úmido	A vint, s'is kalt un nas
Chove como um dilúvio	Es gist a regn vi a mabl
A rua está quieta e vazia	Shtil un pust in gas
Mas no canto, junto a um portão	Nor in vinkl fun a toier
Junto a um muro fechado	Nebn a farmachtn moier
Itke se encontra encurvada e pálida.	Shteit zich Itke, aingeboign, blas.
Rápido as pessoas passam	Shnel, men loift farbai, men varft
E olham a cesta de pães	Tzum koish broit a blik
Aqueles que passam junto dela	Der vos geit fun dort avec
Estes não voltam mais	Der kumt shoin nit tzurik

Os olhos de Itke clamam, imploram	Itkes oign betn, rufn:
Eu vendo até um pãozinho	A klainem broitl aich farkoifn,
Também quero comer, tenho fome.	Ch'vil oich esn, s'hungert mich un drikt.
Comprem pão preto e quente	Koift bai mir a frishe shitke!
Não me reconheço, sou a linda Itke	Ich ken mich nit, ich bin di sheine Itke
Comprem uma bengala de pão	Koift bai mir a luksusove
Sou ainda Itke de Targove	Ch'bin doch Itke fun Targove
Todo mundo me admirava	S'hot mit mir gekocht a gantzse velt
Vejam, minha vida está se apagando e	Zeit, maio lebn vert farloshn–
Deixem-me ganhar alguns centavos	Git mir tzu fardinem a por groshn
Estou assim de pé desde cedo	Ch'shtei azoi shoin fun baginen,
Não ganho nada de ninguém	Keiner git nit tzu fardinen,
Morrerei de fome e de necessidade.	Shtarbn vel ich fun hunger un fun noit.
Antigamente todos gostavam de mim	S'hot ieder mich amol gelibt
Todos me conheciam	S'hot ieder mich gekent
Acariciavam os belos cabelos loiros	Geglet di sheine blonde hor
Beijavam as mãos delicadas	Gekusht di tzarte hent
Porém desde que a tragédia aconteceu	Nor zint dos umglik hot getrofn
Já passaram dois longos anos	Is tzvei ior shoin lang farlofn
O pai se perdeu na guerra	Der tate is in krig gefaln
A mãe se encontra numa cova	Di mame ligt in grib
Sobraram quatro crianças	Geblibn zeinen kinder fir
Eles passam fome em casa	Zai hungern in shtib
Todos os dias eu vejo vocês correrem	Iedn tog ich ze aich loifn
Ninguém quer comprar de mim	Keiner vil bai mir nit koifn

Eu continuo segurando a cesta de pães	Un dos koishl broitlech altz ich halt.
Comprem de mim pão preto e quente	Koift bai mir a frishe shitke!
Não me conhecem, sou a linda Itke	Ir kent mich nit, ich bin di sheine Itke
Comprem de mim uma bengala de pão	Koift bai mir a luksusove
Sou ainda Itke de Targove,	Ch'bin doch Itke fun Targove I
Itke que nunca passava por necessidades	tke nit gevust hot fun kain noit
Comprem e não façam muitas perguntas	Koift un shtelt nit langue shales
Meus pães têm todas as qualidades	Maine broitlech hobn ale males
Melhores vocês não acharão	Beser vet ir nit gefinem,
Comprem e deixem-me ganhar	Koift un git mir tzu fardinen
Um pedaço de pão para as crianças	Far di kinder oif a shtikl broit

O quadro de miséria e abandono se reflete nesta canção. Num clima péssimo, a bela Rifke, antes admirada e reverenciada se encontra na rua, desabrigada, apregoando sua mercadoria, pão, que ela vende com muita dificuldade. Ela clama por um olhar de solidariedade e um gesto de compreensão para que possa matar sua fome e das crianças. A canção denota bem as dificuldades de sobrevivência dos judeus no gueto, a viuvez face aos assassinatos dos maridos, os órfãos face ao assassinato dos pais e a falta de com pradores para sua mercadoria, pela quase inexistência de dinheiro.

Ysrolik *Texto: L.Rosenthal* *Música: Nine Gershtein*	**Ysrolik**
Bem, comprem cigarros	Nu koift she papirosn
Bem, comprem sacarina	Nu koift she sacharin
A mercadoria hoje se tornou barata	Gevorn is haint sroire bilik vert

A vida por um níquel	A lebn far a groshn
Lucro insignificante	A prute a fardinst
De um mascate do gueto, vocês ouviram.	Fun gueto handler hot ir dos gehert
Eu me chamo Ysrolik	Ch'heis Ysrolik
Sou o menino do gueto	Ich bin dos kind fun gueto
Eu me chamo Ysrolik,	Ch'heis Ysrolik
Um rapaz brincalhão	A hefkerdriker iung
Se bem que fiquei sozinho	Chot'sh farblibn gole neto
Ainda assim obtenho tudo, depois	Derlang ich altz, noch
De um assobio e de um cantarolar.	A svitshe, un a zung
Um casaco sem a gola	A mantl on a kragn
Roupa íntima, feita de saco	Sachsoinim fun a zak
Tenho galochas, só faltam os sapatos	Kaloshn hob ich-s'felt nor di shich
E quem se atrever	Un ver es vet nor vag
Bastante a rir	Tzu lachn,oi, assach
Para este mostrarei quem sou.	Dem vel ich nor bavaizn ver ich bin
Eu me chamo Ysrolik,	Ch'heis Ysrolik
Sou o menino do gueto.	Ich bin dos kind fun gueto
Eu me chamo Ysrolik,	Ch'eis Ysrolik
Um rapaz brincalhão,	A hefkerdriker iung
Se bem que fiquei sozinho.	Chot'sh farblibn gole neto
Ainda assim, obtenho tudo, depois	Derlang ich altz, noch

De um assobio e de um cantarolar.	A svitshe, un a zung
Não pensem que eu nasci	Nisht maint mich hot geboirn
Na rua viciada	Di hefkerdike gas
Também fui criança de pai e mãe	Bai tate mame oich geven a kind
Perdi os dois	Ch'ob baide ongevoirn
Não pensem que é uma brincadeira	Nisht maint: es is a shpas
Fiquei como o vento no campo.	Ich bin geblibn, vi in feld der vint.
Eu me chamo Ysrolik,	Ch'heis Ysrolik
Sou o menino do gueto.	Ich bin dos kind fun gueto
Eu me chamo Ysrolik,	Ch'heis Ysrolik
Um rapaz brincalhão,	A heflcerdriker iung
Se bem que fiquei sozinho.	Chot'sh farblibn gole neto
Ainda assim, obtenho tudo, depois	Derlang ich altz, noch
De um assobio e de um cantarolar.	A svitshe, un a zung
Eu me chamo Ysrolik,	Ch'heis Ysrolik
Mas, quando ninguém vê,	Nor ven kainer zet nisht
Limpo quietinho	Vish ich shtil zich
As lágrimas de meus olhos,	Fun oig arop a trer
Porém, da minha tristeza	Nor fun main troier
Melhor não falar.	Beser as men redt nisht
Para que relembrar	Tzu vos dermonen
E deixar o coração aflito?	Un machn dos hartz zich shver.

Ysrolik é a história de um órfão, vendedor de sacarina e cigarros, que apregoa sua mercadoria com lucro insignificante, exatamente o valor da vida, que não vale mais do que um níquel. Ele recorda que não nasceu na rua, era um menino como qualquer outro, que já teve pai e mãe. Ele chora, com vergonha da triste situação em que se encontra, porém, somente quando ninguém vê. Ysrolik é o símbolo da população judaica que se encontrava submetida a condições subumanas pelos nazistas, impotente diante de forças descomunais “como o vento no campo”, mas que não perde a esperança de dias melhores, quer sobreviver e esquecer a tristeza para “não deixar seu coração aflito”. É o exemplo da canção triste do gueto. É a luta dos órfãos, cujos pais foram assassinados pelos alemães, com uma brutalidade jamais vista, ou morreram de fome e de doenças.

11. Conclusão

O presente trabalho mostra o nascimento, vida e morte do nazismo alemão e suas trágicas consequências, quando a população judaica da Europa, constituída de milhares de pessoas, totalmente desarmadas, foi praticamente dizimada, sem nenhum motivo e sem direito à defesa, na mão de verdadeiros monstros, fato sem similar na história do mundo, pela sua crueldade, preparação premeditada ao longo de muitos anos e planejada com verdadeiro rigor “científico”.

Esta experiência dantesca começou a ser aplicada aos judeus europeus que caíram na mão dos alemães quando se iniciou a Segunda Guerra Mundial, em que a maioria dos países europeus foi ocupada por tropas nazistas. Os primeiros tempos de segregação dos judeus europeus nos guetos foram de relativa tranquilidade porque os serviços comunitários e sociais como o sistema escolar, os orfanatos, os teatros, as sessões literárias e musicais funcionaram quase todos até o final de 1941.

Aos poucos porém, esses serviços comunitários foram sendo extintos, quando os locais onde funcionavam, passaram a ser usados como centros de recepção no gueto, de judeus transferidos de outras cidades. Os instrumentos musicais também foram sendo confiscados, de modo que somente restou aos judeus as canções e a revolta contra a opressão nazista, esta, porém, com grandes limitações.

Entre 1942 e 1945 ocorreram revoltas em guetos e campos de concentração evidentemente com pouco resultado prático. Uma população totalmente desarmada e confinada dificilmente poderia ter êxito contra um exército nazista, armado até os dentes. A mais expressiva revolta conhecida como o Levante do Gueto de Varsóvia, ocorreu em abril de 1943, quando os judeus conseguiram manter uma ofensiva de quase um mês contra uma máquina de guerra alemã, que os poloneses, com todo seu exército, não conseguiram suportar durante sequer uma semana, no início da guerra.

Assim, o que restou foram as canções, a única arma com que os judeus se mantiveram enquanto vivos e que nos transmitiram, através delas, sua coragem, sua luta pela sobrevivência e seus anseios de vida até, finalmente, o seu total aniquilamento pela barbárie nazista.

Samuel Belk
Engenheiro civil
Mestre na área de Letras – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo/USP
Diretor do Arquivo Histórico Judaico Brasileiro

BIBLIOGRAFIA

ABRAAM, Ben. *Holocausto, O Massacre de Seis Milhões.* São Paulo: Ed. WG Comunicações e Produções, 1990.

ADELSON, Alan and LAPIDES, Robert.(Compilação). *Lodz Gueto-Inside a Community Under Siege.* New York: Penguin Group, 1989.

CARTIER, Raimond. *A Segunda Guerra Mundial.* Rio de Janeiro: Editora Primor, 1975.

DUBNOV, Simon. *História Universal Del Pueblo Judio.* Buenos Aires: Ed. Sigal, 1951.

FLAM, Gila. *Singing for Survival.* Chicago: University of Illinois Press, 1992.

HARSHAV, Benjamin. *O Significado do Idish.* São Paulo: Editora Perspectiva,1994.

JOHNSON, Paul. *História dos Judeus.* São Paulo: Editora Imago, 1995.

KACZERGINSKI, Shmerke. Songs of The Guetos and Concentration Camps. New York: Cyco, 1948.

MLOTEK, Eleonor Gordon. *Mir Trogn a Gezang.* Nova York: Wokmen's Circle, 1987.

NIRENBERG, Iankl. *Memórias Dei Gueto de Lodz.* Buenos Aires: Editorial Milá, 1995.

PASTERNAK, Velvel. *Songs Never Silenced.* USA: Tara Publications, 2003.

RUBIN, Ruth. *Voice of a People – The Story of Yidish Folksongs.* Filadélfia: Jewish Publication of América, 1979.

STULBACH, Edward. *Claraboia sem Luar – Memória de um Sobrevivente.* São Paulo: Editora Shalom, 1992.

SHERBOK, Dan Cohn. *Atlas of Jewish History.* London — New York: Ed. Routledge, 1996.

Produção musical durante o Holocausto

Silvia Rosa Nossek Lerner

O povo judeu sempre cantou. E é no iídiche, falado pelos judeus do leste europeu, que encontramos canções seculares, mostrando os sentimentos dos judeus ashkenazitas. Canções que refletem o dia a dia de sua vida, em diferentes momentos de sua História.

Durante o domínio nazista, um pequeno mundo de pessoas conseguiu produzir canções, a grande maioria em iídiche, através das quais tem-se uma ideia do que era aquele mundo lacrado por fora, enquanto por dentro era culturalmente fermentado e fisicamente deteriorado.

Este trabalho apresentará algumas dessas canções, produzidas nos guetos de Vilna, Bialystock, Lodz e no campo de Theresienstadt, sob diferentes motivações.

Schmerke Kaczerginsky (1908-1954), escritor e partisan, no após guerra compilou grande parte dessas composições através da memória dos sobreviventes ou em arquivos milagrosamente preservados dos escombros. Segundo ele, parece "antinatural que, no palco, numa cena triste, o ator comece repentinamente a cantar, pois na vida real isso não acontece". Mas a experiência nos demonstrou que os judeus, nos momentos mais terríveis, procuraram descarregar a opressão de seus corações através da canção. A sua compilação *"Songs of the Ghettos and Camps",* de 1948, contém cerca de 300 poemas/composições reunidos de 30 guetos, campos de concentração, e florestas onde os partisans judeus se escondiam. Essas peças foram agrupadas em: canções de ninar, canções de trabalhadores, sátiras e baladas, canções de oração, canções de dor e angústia, vergonha e humilhação; canções sobre a vida no gueto, a preocupação dos pais em relação ao futuro de seus filhos, sobre atos heroicos, sobre o ódio ao inimigo, sobre o contra-ataque/a chamada para a luta, sobre fé e esperança de dias melhores. Não há músicas que evoquem tempos de normalidade, temas como amor e casamento, crianças brincando, alegria no trabalho e no estudo, humor ou felicidade.

Segundo a étnico-musicóloga Gila Fiam (filha de sobreviventes do gueto de Lodz) em seu livro *"Singing for Survival"* (Cantando para Sobreviver) o "cantar ajudava a pessoa a fazer um sumário de seu

desespero, raiva e esperança; cantando, ela expressava o sonho, a fantasia de escapar; cantar levava a pessoa a integrar-se num grupo, o que a ajudava a amenizar seu sofrimento. Mas, além e acima destas considerações, havia um denominador comum a todos: os habitantes do gueto cantavam para sobreviver. Suas canções eram a voz humana reclamando sua identidade num ambiente não humano".

Canções faziam parte de um significativo segmento da população que habitava os guetos; assim, também, atividades culturais como concertos, teatro, dança, coral, apresentações de músicas e composições literárias, com a finalidade de que os ânimos não se deixassem abater.

Em uma das apresentações do orfanato de crianças de Yanush Korczak, no gueto de Varsóvia, uma das crianças abre a cena choramingando: "Eu não posso cantar... eu tenho fome" ao que responde o adulto que contracena: "Nós todos temos fome! Este é o motivo porque temos que cantar!".

Os poemas e as canções que chegaram até nossos dias são prova do esforço que os prisioneiros judeus fizeram para preservar seu nível de sanidade e humanidade. Grande parte da população dos guetos se beneficiou psicologicamente dessas atividades artísticas e culturais. Muitas das canções eram levadas pela memória, com os presos, nos seus transportes a outros guetos e campos. Dessa forma algumas composições musicais alcançavam um grande número de judeus.

Para alguns estudiosos do período, os esforços dos habitantes do gueto em manterem-se esperançosos; a música era o elo que os ajudava a manter sua dignidade humana. Porém, há os que achavam que esse exercício cultural abrandou o espírito de revolta, eliminando as possibilidades de uma rebelião que incitasse todos os guetos a um motim coletivo.

Enquanto muitos se questionavam sobre a atitude dos judeus, Eliahu Toker diz que "apesar de viverem" uma situação-limite, "de marchar em massa para as câmaras de gás como ovelhas para o matadouro, poucos se detiveram para observar que no meio do caminho, entre a resignação e a luta armada, houve muitos modos de resistência civil, de coragem simples e cotidiana, não menos heroica que a luta partisan, e às vezes até mais. Essa resistência civil, espiritual e intelectual era, antes de tudo, uma luta

desesperada pela conservação do autorrespeito e da dignidade em um meio tão degradante e enlouquecido como era o planeta nazi.”

Porém, o gueto de Varsóvia que possuía intensa vida cultural é o exemplo mais evidente da coragem dos prisioneiros através de seu levante (1943), bem como Vilna, na Lituânia que teve suas grandes revoltas (1941 e 1942) e onde havia uma associação de escritores, poetas, compositores e músicos. Segundo Regina Igel no documento Canções dos Guetos: Resistência Espiritual “... as atividades musicais e outras paralelas não terão afetado o espírito de rebelião da população. Revoga-se assim a ideia de que a prática de música, teatro ou poesia tivesse anestesiado os encarcerados” conclui ela.

Vilna: importante centro cultural e político judaico, onde havia antes da Guerra cerca de 55 mil judeus. Os alemães entraram na cidade em junho de 1941, sendo recebidos com flores pelos lituanos. Estabeleceram dois guetos, o menor dos dois foi liquidado em 6 semanas. Várias correntes se uniram e criaram uma organização de Partizans (Resistência), chamada Organização Unificada de Guerrilheiros (FPO), para lutar nas florestas pelo gueto. Apesar disso, no gueto de Vilna, havia uma atividade cultural intensa, pois a comunidade achava que tinha que manter uma vida normal mesmo em tempos anormais. Porém, em setembro de 1943, os alemães anunciaram a deportação final e a liquidação do gueto. Desse período, do gueto de Vilna há a música **Yugnt Hymn**, inserida no grupo de canções que incentivava a luta, escrita por Schmerke Kaczerginsky e Basie Rubin. Era dedicado ao clube infanto-juvenil que lá funcionava. O coro juvenil do clube iniciava todas as suas apresentações cantando este hino.

Mordechai Gebirtig (1878-1943), nascido e criado em Cracóvia, onde era carpinteiro, tornou-se um dos mais populares poeta e folclorista da Polônia. Quando entrou no Gueto de Vilna em 1942, com 60 anos, era famoso na comunidade judaica por sua habilidade em adaptar seus poemas a compassos folclóricos, integrando sua poesia ao ritmo musical reconhecido pela população. Morreu em 1943, assassinado na marcha dos judeus a caminho dos vagões de gado, com destino aos campos de concentração. Em 1938, escreveu Es Brent, baseado na visão dos pogroms e escreveu **Gehat hob ich a heym** em maio de 1941, quando foi transferido para o campo de Lagevniki, perto de Cracóvia. Esta música focaliza

saudades de um passado, do mundo fora das cercas, não tão longínquo no tempo e no espaço, mas eternamente perdido.

Gehat hob ikh a heim *Mordechai Gebirtig*	**Eu tinha um lar**
Gehat hob ikh a heym, a shtikl roym,	Eu tinha um lar, um pequeno espaço,
A bisl virtshaft, vi bay oreme layt.	Uma vida doméstica, como entre os pobres.
Tsugebundn vortslen tsu a boym	Com as raízes presas a uma árvore
Hob ikh zikh mit mayn bis! oremkeyt.	E vivia minha vida simples como eu podia.
Gekumen zaynen zey mit has un toyt,	Eles chegaram com ódio e morte,
Mayn orem shtikl heym vos ikh farmog.	E meu pobre pedaço de lar que eu possuo.
Vos ikh mit mi hob yorn lang geboyt,	Que eu com paciência construí ao longo dos anos,
Farnikhtert hobn zey dos in eyn tog.	Eles destruíram isso em um dia.
Gehat hob ikh a heym, a shtibl un a kikh,	Eu tinha um lar, um quarto e uma cozinha,
Un shtil gelebt azoy zikh yorn lang,	E vivi calmamente muitos anos,
Gehat fil gute fraynd, chaverim atum zich,	Tinha muitos bons amigos, amizades ao redor,
A shtibl fui mit lider un gezang.	Um lar cheio de músicas e canções.
Gekumen zaynen zei, vi kumen volt a pest,	Eles chegaram, como chega uma peste,
Aroysgeyogt fun shtot mit vayb un kind,	Expulsaram-me da cidade com esposa e filho,

Geblibn on a heym vi feygl on a nest,	E ficamos sem lar, como um pássaro sem seu ninho,
Nishtvisndik far vos, far velkhe zind.	Sem saber por que, por qual pecado.
Gehat hob ikh a heym, itst hob ikh zi nisht mer,	Eu tinha um lar, agora eu não o tenho mais,
A shpil geven far zey mayn untergang,	A minha tragédia foi para eles uma brincadeira,
Ikh zukh itst a naye heym, nor shver,	Agora eu procuro um novo lar, e é muito difícil,
oy zeye shver,	
Un kh'veys nisht vu, un kh'veys nisht oyf vi lang.	E eu não sei aonde, e eu não sei por quanto tempo.

Ainda produzido neste gueto, temos a música *Unter daine vaisse shtern,* por Abraham Sutskever, (1913-?). Não se sabe o ano de sua morte, mas sabe-se que foi no gueto Klage, na Letônia. Esta canção, uma prece no auge do desespero, foi apresentada em concerto no Gueto de Vilna:

Unter daine vaisse shtern *Abraham Sutsever – A. Brudno*	**Debaixo das estrelas brancas**
Unter daine vaisse shtern	Debaixo de suas estrelas brancas
Schtreken tzu mir dain vaisse hant	estenda-me suas mãos brancas
Maine verter sainen treren	minhas palavras são lágrimas
lign ruhe in dain hant	querem descansar em sua mão.
Zeher tunkel zeher finkel	Muito escuro, muito só
In main kellerdiken blik	no meu triste olhar
und ich hob gor, nit kein vinkel	E eu não tenho canto
zei tzu schenken dir tzurik.	para presenteá-las a você de volta.

und ich hob gor, nit kein vinkel	E eu não tenho canto
zei tzu schenken dir tzurik.	para presenteá-las a você de volta.
Und ich vill doch god guetraie	E eu quero, Deus fiel,
dir fartroien main farmeg	
Vail es voint in mir a faier	Te confiar minha fortuna
und in faier maine teg	porque em mim mora um fogo
	e neste fogo, os meus dias.
Noch in kellern und lecher	
veint die merderishe ru	Nos porões e nos buracos,
Loif ich herrer, iber derrer	chora o silêncio dos assassinos
und ich zuch vu bist du vu.	Eu corro mais alto, sobre telhados,
Loif ich herrer, iber derrer	procurando: onde v. está, onde?
und ich zuch vu bist du vu	Eu corro mais alto, sobre telhados,
	procurando: onde v. está, onde?
Nemen iogn mich nechune,	
Trefen oifn mit gechoi	Começo a levar meus desejos
rengen ich a gueplatste shtrune	Para encontrar com firmeza,
und ich zing tzu dir azoi:	Eu rompo cordas
Unter daine vaisse shtern	Cantando para v, assim:
Schtrek tzu mir dain vaisse hant	debaixo de suas estrelas brancas
Maine verter sainen treren	estenda-me suas mãos brancas
lign ruhe in dain hant	minhas palavras são lágrimas,
Maine verter sainen treren	que descansam em sua mão.
lign ruhe in dain hant	minhas palavras são lágrimas,
	que descansam em sua mão.

Foram encontradas canções originárias dos guetos e campos de concentração da Europa, escritas em ritmo de tango. O tango, sinônimo de dança e sensualidade, estava associado a um símbolo de vida e resistência em meio à mais profunda miséria. O que existe em comum entre o tango e as canções em iídiche é que ambas usam vocabulários similares para falar de dor e perda. O tango fala da fatalidade, de destinos pesarosos, de um mundo tão ideal quanto impossível. O poema *Friling,* escrito por S. Kaczerginsky, no gueto de Vilna, em abril de 1943, após a morte de sua esposa, virou letra de melodia de tango composta por Abraham Brudno. Passou a ser cantada em vários guetos e campos. Brudno foi levado para um campo de concentração onde morreu. Kaczerguinsky fugiu do gueto e uniu-se aos partisans. A música abaixo fala da saudade e da dificuldade em viver após a morte de sua esposa:

Friling *S.Kaczenginski (letra)* *A. Brudno (musica)*	**Primavera**
Ich blondjie in gueto	Eu vago no gueto
Fun guesl tzu guesl	De ruela em ruela
Un ken nit gefinen kein ort	E não consigo achar um lugar
Nito is main liber	Não encontro minha amada
Vi trogt men ariber?	Como se pode aguentar?
Mentschen, o zokt chotsh a vort	Gente, diga pelo menos uma palavra
Es laicht of main cheim itst	Sobre meu ser se reflete
Der himl der bloier	O céu azulado
Vos je hob ich itst derfun?	E o que me resulta disso agora?
Ich shtei vi a bettler	Estou parado como um pedinte
Bai ietvern toeir	Junto a cada portão
Um heti a bissele zun	Eu imploro um pouco de sol

Friling,nem tzu maio troier	Primavera, leve minha tristeza
Un breng main libstn	E traga minha amada,
Main traien tzurik	Minha adorada de volta
Friling, oif daine fligl bloie	Primavera, sobre tuas asas azuis
O nem main hartz mit	Leve meu coração consigo
Um gib es op main glick	E devolva-o à minha amada
Friling, oif daine fligl bloie	Primavera, sobre tuas asas azuis
O nem main hartz mit	Leve meu coração consigo
Un gib es op main glick	E devolva-o à minha amada
S'is ahai-ior der friling	Neste ano, a primavera
Gor fri ongekumn	Chegou bem cedo
Tzeblit hot zich benkshaft noch dir	Floresceu a saudade por você
Ich ze dich vi itzter	Eu a vejo como se fosse agora
Balodn mit blumen	Carregado de flores
A freidiker geistu tzu mir	Com alegria, você veio ao meu encontro
Di zun hot fargosn	O sol esparramou
Dem gortn mit shtralen	Seus raios no jardim
Tzeshprottzt hot di erd zich in grin	O verde brotou da terra
Main traier,main libster	Minha adorada, minha querida
Vu bistu farfaln?	Onde você sumiu?
Du geist nit arois fun main zin	Você não sai da minha mente.
Friling, nem tzu main troier	Primavera, leve minha tristeza
Un breng main libstn	E traga minha amada,
Main traien tzurik	Minha adorada de volta
Friling, oif daine fligl bloie	Primavera, sobre tuas asas azuis
O nem main hartz mit	Leve meu coração consigo

Um gib es op main glick	E devolva-o à minha amada
Friling, oif daine fugi bloie	Primavera, sobre tuas asas azuis
O nem main hartz mit	Leve meu coração consigo
Un gib es op main glick	E devolva-o à minha amada

Bialystock: Cidade polonesa onde, até a Segunda Guerra Mundial, a maioria de suas indústrias têxteis estava em mãos de judeus. Ao romper a Segunda Guerra Mundial, havia ali cerca de 40 mil judeus. Em agosto de 43 ocorreu um levante. A despeito das tentativas de resistência, o gueto foi liquidado em fins de 1943.

Os alemães ocuparam a cidade de Bialystock em junho de 1941. Imediatamente, os nazistas prenderam pelo menos mil judeus na sinagoga, incendiando-a. Em 5 de julho, 3.300 intelectuais judeus foram assassinados. E no dia 12 de julho de 1942, num shabat, cerca de 3 mil homens foram levados para fora da cidade. O capitão alemão anunciou que todos os homens voltariam em troca de uma grande soma em dinheiro. Como a cidade ficou vazia de homens, as mulheres encarregaram-se de acumular o bastante para pagar o resgate. Reuniram os objetos, joias e pertences de valor até completar o valor exigido. Quando os alemães receberam o resgate, informaram que os homens já haviam sido mandados para os campos de trabalho e jamais voltariam. Na realidade, foram executados na saída da cidade. Essas mulheres ficaram conhecidas como as “viúvas do sábado” ou Die Shabesdike. Peysach Kaplan, septuagenário, escritor, redator do Jornal Dos Naye Lebn (A Nova Vida), no tempo pré-guerra, se encontrava no Gueto de Bialystock nessa ocasião. Como um dos encarcerados, escreveu um diário, cujos fragmentos foram mais tarde encontrados, além de várias canções entre elas *Rifkele di Shabesdike,* para contar sobre essas viúvas e esse acontecimento. Os compassos musicais foram compostos por alguém que permaneceu incógnito. A letra de Kaplan nos mostra uma cantiga amorosa, plena de saudade e solidão. Kaplan faleceu no Gueto de Bialystock em 1943.

Rifkele die Shabestike	**Rifkele, do sábado**
Letra:Peysach Kaplan	

Melodia: desconhecido	
Rifkele di shabesdike	Rifkele do sábado
Arbeit in fabrik	Trabalha numa fábrica
Dreyt a fodem tsu a fodem.	Vira um fio em meada.
Flekt tsunoyf a shtrik.	Gira barbante em trança
Oi, di gueto finster,	Oh, a escuridão do gueto
Doyert shoyn tsu lang	Já se prolonga demais.
Un dos harts azoy farklemt	Seu coração tão pesado
Tut ir azoy bank.	Causa-lhe tanta dor de saudade.
Ir getrayer Hershele	Seu querido Hershele
Iz avec, nito.	Foi embora, não está.
Zint fun yenem shabes on.	Desde aquele terrível sábado,
Zind fun iener sho.	Desde aquele terrível momento
Iz fartroyert Rifkele,	Sentada de luto, Rifkele
Yomert tog um nacht,	Lamenta-se dia e noite,
Un atsind bayn redele	Gira a roda na máquina
Zitst zi un zi tracht:	Pensando nos seus sofrimentos:
Wu is er, maio libenker	Onde está, meu amado
Lebt er nor hotsh wu.	Ainda vive ou
Tzi in koncentratsie lague	Está no campo de concentração
Arbet schwer on ruh.	Trabalha pesado sem descanso.
Oi wie finster is im dort	Oh, como está escuro para ele lá

vieder ist mir do.	Como para mim, aqui
Zint vun iener shabes on	Desde o outro shabat
Zint vun iener sho.	Desde aquela hora.
Zint vun iener shabes on	Desde aquele shabat
Zint vun iener sho.	Desde aquela hora

A desestruturação da família judaica foi amplamente escrita, cantada e lamentada. A música *Tsen Brider,* foi composta por Martin Rosenberg, em 1942, no campo de Sachsenhausen e expressa a perda dos elos familiares. Rosenberg era maestro antes da Guerra e organizou um coral clandestino no Campo. Foi deportado para Auschwitz, onde morreu.

Tsen Brider *Martin Rosenberg*	**Dez Irmãos**
Tsen brider zenen mir gevein,	Nós éramos dez irmãos
Hobn mir gehandlt mit vayn.	Nós comerciávamos com vinho.
Eyner iz fim ins geshtorbn,	Um de nós morreu cedo,
Zenen mir geblibn nayn.	E ficamos nove.
Yidl mitn fidl,	Yidl com seu violino
Moishe mitn bas,	Moishe com seu contrabaixo
Shpil zhe mir a lidl,	Toque-nos uma canção
Men firt undz in dem gaz.	Estão nos levando para a câmara de gás.
Shpil zhe mir a lidl,	Toque-nos uma canção
Men firt undz in dem gaz.	Estão nos levando para a câmara de gás.
Eyn bruder nor bin ich geblibn,	Eu sou o único sobrevivente
Mit vem zol ikh veynen?	Com quem eu vou chorar?
Di andere hot men derharget,	Os outros foram mortos

Tsi gedenkt ir zeyere neymen?	Lembram-se de seus nomes?
Yidl mitn fidl,	Yidl com seu violino
Moishe mitn bas,	Moishe com seu contrabaixo
Hert mayn letst lidl,	Ouçam minha última canção,
Men firt mikh oich tsum gaz.	Estão me levando também para o gás.
Shpil tze mir a letstn lidl	Toquem para mim uma última canção
Men firt mich tsum gaz.	Estão me levando também para o gás.
Tsen brider zenen mir geven,	Dez irmãos nós éramos
Mir hobn keynem nit vey getin.	Não fizemos mal a ninguém

Lodz: cidade polonesa, que em 1939 contava com uma população judaica de 200.000 pessoas (30% da população total). Lodz foi um dos centros importantes da cultura judaica com um bem organizado sistema educacional, um teatro iídiche, imprensa judaica, etc. Sob o domínio nazista, criou-se em 1940 um gueto para os judeus do distrito. O gueto foi liquidado em 1944.

Ishehiau Shpigel, que vivia no gueto de Lodz, compôs 2 canções de ninar após a morte de sua filha Eva, em 1942. Essas músicas foram apresentadas, pela primeira vez, na abertura da Casa de Cultura no gueto de Lodz, em 1942. Rumkowski (chefe do Judenrat – Conselho Judaico) não gostou das músicas alegando que falavam abertamente da tragédia judaica e do terror nazista, proibindo a apresentação das mesmas. Porém, as músicas continuaram a ser cantadas pelos residentes do gueto. A música *Mach tzu die eiguelech* é uma dessas canções de ninar:

Mach tzu die eiguelech *Shpigel – D. Belgelman*	**Feche seus olhinhos**
Mach tzu die eiguelech	Feche seus olhinhos

Dort kumen feiguelech	lá vem passarinhos
und kraisen gor atum	e voam em torno
Tzu kopens fun dain vig	na cabeceira do seu berço.
Dos pekel in der hant	O pacote na mão
dos hoiss in asch und brant.	a casa em cinzas e fogo
Mir lozn sich main kind	Nós vamos procurar, meu filho
suchen glik.	nosso destino.
Die velt hot god farmacht	Deus fechou o mundo
un umetum is nacht	em qualquer lugar é noite
zi vart oif uns,	Ela nos espera,
mit schoider und mit schrek	com desespero e com temor
mir shteien beide dort i	nós estamos ambos lá
n schvere schevere scho	em horas muito muito difíceis
un weissen nit	e não sabemos
vu hin s'firt der veg.	aonde esse caminho nos levará.
Men hot uns naked bloiss	Estamos sem nada
far iokt fun unser hoiss	nos afugentaram de nossa casa
in finster nisht	na escuridão,
getriben uns in velt	nos afugentaram pelo mundo
und shturem orem vint	na tempestade e ventania
hot uns bagleit main kind	acompanhou-nos meu filho
bagleit uns in nem ort	acompanhou-nos a esse lugar
und fun der velt	e para fora do mundo

De acordo com as diretrizes traçadas na Conferência de Wansee, em janeiro de 1942, os nazistas iniciaram a deportação das crianças com menos

de dez anos e dos anciãos com mais de 65 anos de idade, dos diferentes guetos para os campos de extermínio. Muitas crianças se salvaram, ocultando-se em esconderijos. Outras foram levadas por suas mães, para fora do gueto e entregues para orfanatos ou famílias polonesas, instruídas para esquecer seus nomes judaicos e se manterem discretas. Muitas vezes eram abandonadas à própria sorte junto à porta de casas polonesas. Este trágico acontecimento foi descrito na canção A *idish Kind – Uma criança judia,* de autoria de Chana Weinstein, em março de 1943, quando foi deportada para o campo de Stuthof. Sobreviveu.

A yidiche Kind *Chana Chaltin-Weinstein*	**Uma criança judia**
In a litvish shtetl tzu vait	Num longínquo vilarejo da Lituânia
Shteit a shtibel on a zait.	Há uma casinha de um lado.
Doch a fenster nit kein groiss	Através de uma pequena janela
Kukn kinderlech aroiss.	Olham criancinhas para fora.
Yinguelech mit flike kep	Meninos com cabelos encaracolados
Meidelech mit blonde tzep	Meninas de tranças louras
Un suzamen dort mit zei	E junto com elas
Kukn oign schwartze tzwei.	Há dois olhos pretos.
Schwartze oign full mit chein	Olhos pretos cheios de graça
Hot a nesele a klein	Com um pequenino nariz
Lipelech tzu kuchn noch	Lábios que dão vontade de beijá-los
Shtarke lockte schwartze hoch.	Cabelos pretos e ondulados
S'hot die mame im guebracht	E a mãe o trouxe
Ainguevikl̈t in der nacht	Embrulhado durante a noite

Schtarke kuch die mame klokt	Com fortes beijos a mãe lamenta
Shtileheit tzu im guesogt:	Em voz baixa lhe disse:
– Do mein kind vert sein dein ort	– Agora, meu filho, este será seu lugar
Hert tzu dein mame's vort	Ouça as palavras de sua mãe
Ich bachal dich dor derfar	Eu o protejo do perigo
Vail dain leben dropt guerfar	Porque sua vida corre perigo
Mit die kinder shpil sich fain	Brinque com as crianças
Shtil guehortseim solst du zain	Seja quieto e atento
Mer kein yiídiche vort kein lid	Não fale mais nenhuma palavra iídiche
Vail du bist nit mer kein yid	Porque você não é mais judeu
Vert sie schtarker dos kint bai ir	E abraça com força sua criança
– Mame ich vil noch sain mit dir	– Mãe, eu quero estar com você
Loss nit iber mir alein	não me deixe sozinho.
S'kint fargueit sich in guevein	A criança se esvai em choro
In die ohrem nemt sie im	E nos seus braços ela o aninha
Und mit treren in ihr schtim	E com lágrimas nos olhos
Singt sie yinguelech du main	Ela canta: filhinho meu
Und sie vikelt im asoi ain.	E o envolve num abraço.
Fremde schtub mit mentchen fill	Casa estranha cheia de gente
S'yinguele ist schtum und schtil	O menino fica mudo e imóvel
Nit kein tog und nit kein nacht	Não há dia, não há noite
Nit er schloft und nit erfart	Nem ele dorme, nem ele acorda
Mame voglt wu arum	Mãe, você está sem lugar
Wie ihr kind ist sie oich schtum	E como seu filho, ela também está muda

Er und eintzam auf dem vint	E solitária no vento
Ist farlost ihr eintzig kind.	Ela abandona sua única criança.

Sobre as crianças, eterna preocupação dos pais do gueto, Lea Rudnitska, interna do gueto de Vilna, compôs um livro de poemas *"Neplen"(Nevoas).* Um de seus poemas que foi musicalizado descreve uma criança órfã, que ela recolheu, dando ênfase ao que é "agora". Nestes poemas, mais tarde entoados por ela, se enfatiza a substituição da mãe pela "estranha" e a criança já não é embalada pela doce canção de ninar tradicional, judaica e universal, mas sim por uma canção que une as palavras "estranha" e "sozinha" numa declaração firme de que o pai e a mãe não mais regressarão.

Do Gueto de Lublin, nos ficou a música *leder ruft mich Zalmele* que denota a saudade da família que era bem constituída e agora desfeita. O desamparo da criança solitária, desprezada por ser judia e aterrorizada pelos horrores da guerra. Seu único suporte é a esperança na amparo divino:

Yeder Ruft Mich Zalmele	**Zalmele**
Yeder ruft mich zalmele	Todos me chamam Zalmele
Oi, vi mir iz shver,	Oh, como eu sofro,
Kh'hob gehat a mamele,	Eu tinha uma mamãezinha,
Kh'hob zi shoyn nit mer.	Agora já não a tenho mais.
Kh'hob gehat a tatele,	Eu tinha um papaizinho,
Hot er mir gehit.	Que me protegia.
Itst bin ich a shmatele,	Agora eu não sou mais nada
Vayl ich bin a yid.	Porque eu sou judeu.
Kh'hob gehat a tatele,	Eu tinha um papaizinho,
Hot er mir gehit.	Que me protegia.
Itst bin ich a shmatele,	Agora eu não sou mais nada
Vayl ich bin a yid.	Porque eu sou judeu.

Kh'hob gehat a shvesterl,	Eu tinha uma irmãzinha,
Iz zi mer nito,	Agora ela já se foi,
Ach, vu bistu, Esterl,	Ah, onde você está Esterzinha
In der shverer sho?	Nas horas difíceis?
Ergets bay a beymele	Talvez perto de uma arvorezinha.
Ergets bay a ployt,	Num lugar perto de um campo,
Ligt mayn bruder Shloymele,	Está meu irmão Shloimele,
Fun a daytsh getoyt.	Morto por um alemão
Kh'hob gehat a heymele,	Uma vez eu tinha um pequeno lar,
Itster iz mir shlecht.	Agora eu estou muito mal.
Kh'bin vi a baheymele,	Como um bezerro perdido,
Vos der taylen shecht,	Encaminhado para o abatedouro.
Oi Got, kuk fun himele,	Oh, Deus, olhe do céu,
Oyf di erd arop.	Para sua terra sofrida.
Ze doch vi dain blimele	Veja como suas pequenas flores
Rayst der gazlen op.	Estão destruídas por cruéis mãos.
Oi Got, kuk fun himele,	Oh, Deus, olhe do céu
Oyf di erd arop.	Para sua terra sofrida
Ze doch vi dain blimele	Veja como suas pequenas flores
Rayst der gazlen op.	Estão destruídas por cruéis mãos.

Theresienstadt: O campo de Theresintadt foi criado em 10 de outubro de 1941, e considerado o mais famoso "campo cultural". Foi designado para ser um "campo modelo". Para mostrar ao mundo as condições dos guetos e campos de concentração sob domínio nazista, e convence-lo de que esses campos nada mais eram do que áreas de estabelecimento. Grande número de artistas e músicos judeus foram para lá enviados e aí a cultura floresceu, o que garantia produção musical de alta qualidade em Terezin. Entre os detentos se encontravam: Peter Deutsch (ex-

regente da Orquestra Real de Copenhague), o libretista Leo Strauss e compositores como Pavel Haas, Viktor Ullmann e Hans Krása.

O campo de concentração Terezin (Theresienstadt) ficava a 60 quilômetros da capital da então Tchecoslováquia, Praga. Para dezenas de milhares de prisioneiros tratava-se de uma estação de passagem para as câmaras de gás de Auschwitz. Para o regime nazista, era um "campo-modelo".

De início, toda e qualquer atividade artística era punida com a morte. O que não impediu muitos condenados de inventar todo tipo de artifício para não se separar de seus instrumentos. Um violoncelo – grande demais para passar despercebido – era, por exemplo, desmontado, e, uma vez dentro do campo, o músico voltava a colar suas partes. Com esses instrumentos contrabandeados, realizavam-se concertos secretos nos porões ou sob os telhados de Terezin.

Logo, os mentores do Holocausto perceberam como explorar até mesmo a energia artística "ilegal" dos sofridos detentos. Exibir a rica atividade musical em Terezin era uma forma de provar à opinião pública que as notícias sobre os horrores dos campos de concentração não passavam de propaganda dos inimigos do nacional-socialismo, legitimando as atividades do regime. Para muitos, este campo não passou de um campo de trânsito a caminho de Auschwitz. Este campo foi usado para fazer um filme de propaganda chamado "O Fuhrer dá uma cidade para os judeus", filmado em 1944 e para provar à Cruz Vermelha que os judeus eram bem tratados.

A ópera infantil *Brundibar,* escrita por Hans Krasa, em 1938, prisioneiro de Therezin, foi representada por internos do campo e passou a fazer parte desse filme. Esta obra foi apresentada em teatros vizinhos à Theresintadt, bem como para a Cruz Vermelha Internacional. Todos ficaram muito bem impressionados. Era a música de um judeu usada para a propaganda nazista. Os ensaios da ópera infantil realizaram-se num porão, acompanhados por piano, ou apenas por um acordeão. Dependendo se os músicos podiam permanecer ou se eram subitamente transportados para Auschwitz, havia por vezes uma pequena orquestra. Quando as crianças estavam no palco apresentando-a era o único momento permitido para remover a estrela amarela.

Anna Flachová, sobrevivente do “lar de meninas” L410 de Terezin, relembra 308 como, durante a realização do filme de propaganda, ela e suas companheiras receberama incumbência de cantar a obra de Krása, “para mostrar à Cruz Vermelha e a todo o mundo como se vivia bem em Theresienstadt. Mas era tudo mentira”. O cínico roteiro do filme visava mostrar Hitler presenteando os judeus com uma nova cidade. Apesar de tudo, Anna Flachová adorava *Brundibar,* não só pela alegria de cantar, como pelo reencontro, ainda que por alguns momentos, com a infância roubada: “Sentíamos falta de ser ainda crianças”. *Brundibar* foi executada 55 vezes em Terezin, porém a maioria dos participantes não sobreviveu à Segunda Guerra.

Ela, Stein Weissberger, era uma das crianças que cantava na apresentação de *Brundi bar*e sobreviveu para contar que “quando nós cantávamos, nós esquecíamos a fome, nós esquecíamos onde estávamos... quando nós estávamos no palco, nós esquecíamos tudo. E, quando cantávamos a música da vitória no final da ópera, imaginávamos que vencemos Hitler. Esse era o poder da música”.

Após a última apresentação, o comandante do campo enviou todo o elenco, a produção e a maioria das crianças para as Câmaras de gás em Auschwitz. Esta ópera se transformou no testamento de um compositor, cujo talento foi ceifado pela brutalidade da História.

Outra obra importante escrita nessa época foi O Imperados de Atlantis *(Der Kaiser Von Atlantis),* por Vitor Ullman. A ópera é baseada nos horrores dos campos de concentração, fazendo-se uma analogia com personagens importantes do Reich e a situação vivida pelos judeus. Esta foi ensaiada várias vezes, mas teve sua estreia cancelada por ordem das SS, já que o enredo se constituía numa grande paródia de Hitler e previa sua queda iminente. Vitor Ullman chegou em Theresintadt em setembro de 1942. Enquanto aí esteve, ele compôs 22 trabalhos, bem como um programa para uma ópera sobre Joana D’Arc. Um pouco antes da estreia dessa Ópera, a maioria dos músicos foram deportados para Auschwitz, inclusive Ullman. Este foi assassinado em outubro de 1944. A partitura original foi salva por H.G. Adler, um amigo de Viktor Ullmann, que sobreviveu ao Holocausto e foi morar em Londres. Depois de alguns anos, a peça foi entregue ao dirigente Kerry Woodward que preparou uma nova versão, estreada mundialmente em 1975.

Ilse Weber viveu no campo de Therezin junto com seus dois filhos e marido. Um de seus filhos (Hanus), ela conseguiu enviar para a Suécia aos 8 anos de idade, salvando-se. Durante dez anos, ele juntou todas as baladas, músicas e poemas feitos por Ilse durante sua permanência no campo, escritas em tcheco e alemão. A música *Ich wandre duch Theresiensdadt,* cujo texto e música são de sua autoria, expressa a vontade de ir para casa. Ilse e seu filho Tommy, assim como muitas crianças que participaram das apresentações artísticas foram levados para Auschwitz em 1944, onde morreram.

Ich Wandre Durch Theresienstadt *Ilse Weber*	**Eu perambulo por Theresienstadt**
Ich wandre durch Theresienstadt	Eu perambulo por Theresienstadt
Das herz so schwer wie blei,	O coração tão pesado quanto chumbo,
Bis jah meio Weg ein Ende hat,	Até que meu caminho chegue ao final
Bis jah mein Weg ein Ende hat,	Até que meu caminho chegue ao final
Dort knapp an der Bastei.	Nas cercas da fortaleza.
Dort knapp an der Bastei.	Nas cercas da fortaleza.
Dort bleib ich auf der Brucke stehn	E ali eu paro em cima da ponte
Und schau ins Tal hinaus.	E observo o além.
Ich mecht so geme weitergehn,	Eu gostaria de continuar meu caminho
Ich mecht so geme weitergehn,	Eu gostaria de continuar meu caminho
Ich mecht so gern nach haus	Eu gostaria muito de ir para casa!
Ich mecht so gern nach haus!	Eu gostaria muito de ir para casa!
“Nach Haus!”– du wunderbares wort,	“Para casa” – palavra maravilhosa,
du machst das Harz mim schwer.	E meu coração fica mais pesado

Man nahm mir mein Zuhause fort.	Meu querer só quer o Lar
Man nahm mir mein Zuhause fort.	Meu querer só quer o Lar
Ich habe keines mehr.	Que eu já não possuo mais.
Ich babe keines mehr.	Que eu já não possuo mais.
Ich wende mich betribt und matt,	Eu me sinto triste e enganada,
So schwer wird mir dabei.	Tão pesado tudo para mim
Theresienstadt, Theresienstadt,	Theresienstadt, Theresienstadt,
Wann wohl das Lid em n Ende hat –	Quando este sofrimento terá fim
Wann sind wir wieder frai?	Quando estaremos livres novamente?
Wann sind wir wieder frai?	Quando estaremos livres novamente?

No campo tchecoslovaco não apenas se executava música, como também se compunha intensamente. Assim como Viktor Ullmann *(Der Kaiser von Atlantis)* que lá produziu muitas de suas obras, o jovem e promissor pianista Gideon Klein completou seu *Trio de cordas* apenas nove dias antes de ser deportado para Auschwitz.

"Carrega-se o pesado destino como se não fosse tão pesado e se fala do futuro melhor como se já fosse amanhã" esta é uma citação da música *Ais oh* (Como se), uma das numerosas canções com textos de Leo Strauss. Os versos contêm uma crítica velada a seus companheiros de cativeiro, que mesmo em Terezin cultivavam a esperança e se alimentavam de ilusões.

Em 16 de outubro de 1944, três meses depois da última inspeção da Cruz Vermelha, as autoridades decidiram que os músicos já haviam servido ao seu propósito e um comboio transportando centenas de prisioneiros partiu para Auschwitz. O trem de transporte ER 949 levou Hans Krása, Viktor Ullmann e Gideon Klein, entre outros, para Auschwitz, diretamente para a câmara de gás.

E assim toda música emudeceu em Terezin.

Viktor Ullmann, a respeito de sua produção no campo de Theresinstadt, disse: "Deve ser enfatizado que Terezin serviu para intensificar e não obstruir nossas atividades musicais; que nós não nos

sentamos às margens da Babilônia para nos lamentarmos mas nosso esforço artístico está na mesma proporção da nossa vontade de viver"

Cerca de 140 mil judeus provenientes da Tchecoslováquia, Alemanha, Áustria, Holanda, Hungria, Dinamarca e Polônia passaram pelo Gueto Paraíso, o "campo-modelo". Depois de viverem alguns meses num ambiente de esperança, eles eram remanejados para os campos de extermínio de Auschwitz e Treblinka, na Polônia. Daí, apenas 19 mil sobreviveram.

Segundo Frieda Aaron, em sua obra *Bearing the Unbearable* comenta "a mera invocação para cantar tornou-se um mandato moral em grande parte daquele mundo imoral, pois cantar e escrever se transformaram em fortalezas que o mais das vezes protegeram, mesmo se apenas por um certo tempo, contra a desintegração moral e física", servindo de veículo de resistência espiritual.

Podemos sintetizar o que a produção musical representou neste período, com a ideia de Kaczerginsky após a primeira apresentação da música Friling:

> Nós fazemos canções e as cantamos,
>
> pois as canções unem nossas almas,
>
> elevam nossos sentimentos e
>
> sustentam nossos músculos.

Sadismo, destruição e morte, os deuses dos nazistas, para os quais seis milhões de judeus foram consumidos, não conseguiram calar os compositores e cantores – e que nos deixaram seus soluços e sua esperanças, suas desilusões e sua dignidade nas entrelinhas das canções de sacrificados e desaparecidos e que persistem até hoje através dos ecos entoados pelos sobreviventes.

Silvia Rosa Nossek Lerner
Professora de História com estudos especializados em Holocausto
Pós-Graduação em História do Século XX – Universidade Cândido Mendes

Nota: A tradução e a transliteração do iídiche ao português foram realizadas pela autora do presente texto.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

CZAKIS, Lloica.*"A história do tango, em idish":* Revista A Hebraica. SP. julho/2004.

FLAM, Gila. *Singing for Durvival/Songs of the Lodz Ghetto, 1940-1945.* Chicago: University of Illinois Press. 1942.

GILBERT, Shirli. *Music in the Holocaust.* Oxford: Oxford University Press. 2005.

KACZERGINSKI, Shmerke. *Songs of the Ghettos and Concentration Camps.* New York; Congress for Jewish Culture, Inc., 1948.

PASTERNAK, Velvel. *Songs Never 5 lenced.* New York. United States of America, Tara Publications, 2003 (Com CD).

SILVERMAN, Jerry. *The Undying liame – Balads and Songs of the Holocaust.* Canada: Syracuse University Press, 1984. (Com CD)

WILLOUGHBY, Susan.*"Art, Music, and Writings from the Holocaust".* Chicago, Heinemann Library, 2002. A Resistência Judaica na Segunda Guerra Mundial- Coletânea de artigos. Suplemento Especial da Revista Shalom nº.2009.

CAPÍTULO 4

Estudos Bíblicos-teológicos: Interpretação e Debates

O feminino a partir da obra de Yosef Iben Chiquitilla

Paulo Blank

A popularização da Cabalá implica na necessidade de discriminar esta forma da mística oriunda da religião judaica, da mistificação usada na "espiritualidade" difusa que caracteriza o discurso contemporâneo. Falar do feminino na Cabalá não foge a esta realidade típica da liquidez que caracteriza o pensamento pós-moderno. Quando a espiritualidade se confunde com conceitos psicológicos fazendo com que em certos momentos pareça retirada de um livro de psicanálise ou de física quântica, no caso vai depender da metáfora preferida pelo autor e da audiência a que se dirige, é importante delimitar as linguagens para não perder a riqueza originária dos pensadores cabalistas. Fundamental é relembrar que o pensamento místico está sempre acompanhando de uma determinada tradição religiosa dentro da qual adquire sentido e em relação à qual se dirige.

Em principio, a nossa referência será um dos mais importantes pensadores da mística judaica, Yosef Iben Chiquitilla, mesmo que, ao longo desta reflexão, seja necessário utilizar outros autores da tradição cabalista imbricada no pensamento judaico. Mestre cabalista espanhol do século 13, conhecedor da filosofia e da medicina de seu tempo, ele aborda o tema das relações conjugais e do encontro do homem e da mulher em um livro que se tornou um clássico cultivado pela judiaria europeia e sefardita. Um livro extremamente popular que acompanhou os judeus ao longo dos séculos e que, em muitos casos, era um presente obrigatório do enxoval de casamento da noiva. Espécie de Kama Sutra judeu, Igueret Hakodesh, Carta Sobre a Santidade, é um dos textos de sua autoria no qual vamos buscar fundamentar algumas reflexões sobre a questão do feminino na mística judaica. Outro trabalho importante de sua autoria é o Mistério da União de David e Betsabé, onde Chiquitilla busca construir um método para propiciar o encontro do par certo a partir de certos temas cabalistas que acabam por colocar o casal como o centro da criação. Ali, o autor introduz uma série de pontos de vista que o levam a concluir qual o tempo do acerto do encontro entre o homem e a mulher. Através destas fontes, poderemos refletir sobre o feminino além do gênero ao considerar as potências cósmicas do feminino e do masculino como existentes em todos os seres criados à imagem e semelhança do andrógino divino. Androginia divina que, segundo

Chiquitilla, se estende até mesmo às almas que habitam os corpos de homens e mulheres. Visões que, sem dúvida, permitirão uma abrangência do nosso tema sem recorrer com isto a referências fora do discurso do autor que se baseia todo tempo na tradição mística judaica, trilha que nós também seguiremos neste texto.

Mas, para continuarmos, seria conveniente lembrar que a visão sobre o feminino não era unificada ao largo da vasta produção milenar dos cabalistas. Em certas fontes da Cabalá, vamos encontrar a mulher associada ao mal, da mesma forma que em outros ela surge como figura idealizada ecoando a mesma diversidade de pontos de vista que encontramos na tradição talmúdica e judaica em geral. Quando associada à figura da Schiná, a presentidade de D's na imanência, a dona de casa ao acender as velas do Shabat se transforma na representante feminina do mundo divino que, na relação sexual com o seu esposo, recompõe a unidade cósmica de um D's separado de sua metade exilada. Um verdadeiro Hiero Gamos à moda cabalista dá-se no encontro de cada homem com a sua esposa. Seguindo esta visão, em época posterior ao autor em questão, os seguidores do grande místico Isaac Luria, o Ari Hakadosh, da cidade de Tzfat em Israel, desenvolveram um ritual aonde, ao chegar da sinagoga na sexta-feira, o homem beijava as mãos da esposa, ressaltando a sua importância em incorporar dentro do lar o feminino do mundo.

Por outro lado, ao observarmos a estrutura das potências cósmicas que compõem a Árvore da Vida, as assim chamadas Sefirot, veremos que do lado considerado o feminino da árvore, se situa Gvurá, a lei rigorosa que na tradição cabalista potencialmente se associa ao mal. Ou seja, nada simpática esta visão da mulher e que condiz com a associação da figura feminina ao demônio reapresentado pela cobra e com a culpa, pela queda de Adão e do mundo no qual habitamos, ou, ainda, com a figura de Lilith, a mãe mortal que faz contraponto à presença feminina de D's, a Schechiná. Ou seja, no mundo diversificado da Cabalá encontramos fontes para construir metáforas do feminino e do masculino que vão bem mais além do que querem certos discursos facilitadores do pensamento místico.

A androginia das almas

Como todo cabalista, Chiquitilla busca fundamentar as suas reflexões em textos da Torá e do Talmude. Esta intertextualidade é típica da reflexão

cabalista que jamais pensa em se situar fora da tradição embora busque revisá-la através de uma desleitura, termo criado por Harold Bloom. Nesta desleitura, a santidade da escritura é a garantia que ali se encerram mistérios que a revelação guarda para quem souber ultrapassar a literalidade da narrativa, ou, como dizia o cabalista espanhol Isaac o Cego: "se D's desejasse nos dar o texto da Torá do modo como está exposto, Ele teria escolhido escritores melhores".

Em seu livro O Mistério da União de David e Betsabé, Chiquitilla afirma que "No mundo superior não se produz uma meia forma, somente forma inteira. E não se produz nas alturas uma alma que não contenha o masculino e o feminino, como está escrito no versículo "façamos o homem a nossa imagem e semelhança"(gen.1:2) e foi escrito "masculino e feminino foram criados no dia em que os criou". De modo que no dia da Criação a alma do homem foi criada como andrógeno, ou seja, com duas faces, uma masculina e outra feminina".

Reintroduzindo uma expressão oriunda do pensamento grego e já existente no Talmude, a androginia, o androguenos na forma hebraizada, Chiquitilla avança na ideia afirmando que toda alma é masculina e feminina. Com este giro no pensamento, o feminino dentro do homem passa a ser parte ativa de sua alma e não mais uma qualidade da mulher enquanto gênero exterior ao masculino considerado santo, puro e imagem originária do divino, digna de rezar na sinagoga frente à Santa Torá, enquanto as mulheres permanecem circunscritas a uma área distante. A alma, sendo andrógina, transforma a questão do gênero numa nova realidade onde passamos a tratar de forças que habitam a interioridade do humano. Ou seja, como frisa Charles Mopsik, ao tratar de almas, tratamos de uma interioridade que se dá além do corpo e do lugar social que define a sexualidade a partir de sua matriz biológica.

Olhando pelo ângulo do feminino como qualidade presente em D's e em toda a criação, Mestre Chiquitilla, pode considerar, na Castilla do séc. XIII, que o princípio básico da relação do casal se baseia no "mistério do conhecer", que tem no hebraico bíblico praticado pelo autor um duplo sentido. Por um lado, ele nos falará do conhecer enquanto relação sexual onde, se há pecado, não há dúvida que ele mora ao lado, em alguma outra tradição judaica, mas não em seu modo de conceber o encontro do casal no leito conjugal. Pelo outro lado, ele usará o conhecer no sentido da

necessidade de perceber a mulher e de respeitá-la em seus sentimentos. Ou seja, seguindo a tradição inaugurada no texto bíblico e tão difícil de ser posta em prática até os dias de hoje, o Kama Sutra cabalista se referencia a uma ética das relações sexuais e pessoais a um só tempo. Não se tratará de uma técnica do ato amoroso, mas de uma prática onde o sexual marca o lugar do encontro e da existência do outro:

> Que não se pense que a conjunção conveniente de um homem com sua mulher pode comportar algo de desprezível ou indecente, jd que a relação conveniente é chamada de conhecer (Adão conheceu Eva diz o gênesis 4:1) E não será sem razão que ela leva tal nome, pois como está escrito, Elkanã conheceu Ana a sua mulher Quanto ao mistério da sabedoria que te indiquei, ele equivale ao mistério da constituição do homem, que compreende o mistério da Sabedoria, do Discernimento e do Conhecimento. Com efeito, o homem é o mistério da sabedoria, a mulher é o mistério do discernimento e a relação conjugal é o mistério do conhecimento. Este é o mistério do homem e da mulher de acordo com a tradição interior (Carta sobre a Santidade).

Chamando a Cabala de Tradição Interior, Chiquitilla aponta para vários motivos que fazem parte daquele conhecimento. Partindo da referência bíblica que chama de conhecer o ato sexual de Adão e Eva, ele ultrapassa este limite através de uma terminologia externa, o modelo da árvore da vida da Cabala, o sistema das emanações divinasdas sefirot.

Seguindo este padrão, a primeira emanação situada do lado direito da árvore, considerada pelos cabalistas o seu lado masculino, temos a sabedoria. Esta potência expressa o saber que emana do divino e surge como um turbilhão semelhante a um momento de extrema intensidade quando ideias cheias de forças atravessam as nossas mentes. Nesta hora, diziam os cabalistas, cabe fazer a pergunta Ma? O que? É uma força compacta (força bruta masculina?) onde não conseguimos ainda perceber o que podemos aproveitar, realizar, falta, em suma, discernimento. É nesta direção, seguindo a trajetória da árvore imaginária, que flui o pensamento-força em seu caminho da próxima sefirá, considerada feminina e também chamada de Mãe Superior. Ali a pergunta que cabe é o MI? Quem? Esta segunda emanação do divino é chamada de conhecimento ou discernimento, Biná. Particularmente, prefiro traduzir por discernimento, palavra que reflete melhor a percepção cabalista deste momento da

evolução já que a palavra Biná tem a mesma raiz que Bein-entre. O ato mental de discernir, e é da evolução de um processo mental e perceptivo que nos fala Chiquitilla, é considerado como uma qualidade feminina.

O feminino do mundo da revelação surge como o lugar da gestação de uma ideia e a pergunta endereçada, o "quem?", assinala que ali é o lugar onde se recebe o turbilhão que chega da sabedoria masculina e onde se gesta uma nova realidade marcada pela diferenciação Quando perguntamos "quem?", estamos considerando que há um outro que, por sua vez, é diferente de outros que podem responder a esta pergunta. Quem? remete sempre a um você implicado na resposta esperada. Distinção semelhante ao ato da mulher que recebe em si o sêmen masculino que fecunda o seu óvulo que, por sua vez, dentro da mãe, se desenvolverá num processo de diferenciação até gerar o novo ser humano único e diferente. Um verdadeiro "mi", quem.

Aqui temos uma percepção que foge ao modo comum de considerar o lugar do masculino que nos vem de certa tradição psicanalítica. Ao invés de termos o masculino como a lei e o lugar do terceiro que marca a diferenciação, na Cabala é a mulher que aponta o lugar de onde surge a alteridade que, equilibrando a força masculina da sabedoria, permite que a relação sexual e conjugal se construa sob o signo do conhecimento indicado pelo termo bíblico mas só plenamente decifrado em seu mistério com o uso da "tradição interior". A partir desta ótica o feminino surge como uma potência que permite o discernimento e, considerando o princípio da androgenia das almas, é a força que, tanto nos homens quanto nas mulheres, vai permitir que o masculino e o feminino de cada um encontre o equilíbrio gerador do conhecer. Momento do encontro e da percepção do outro.

Como vemos, o feminino entendido como potência que afeta igualmente todos os humanos transforma imediatamente o lugar da mulher. Esta visão permite ao cabalista pensar de forma dinâmica e incomum dentro de referências que soam estranhamente contemporâneas.

Influenciar e receber

Quando Chiquitilla fala em conhecer, enquanto relação sexual, a palavra que utiliza Hibur, adição. O ato sexual é então enfocado como uma adição, uma soma do que está separado para compor novamente uma

unidade originária desfeita no processo de criação do homem e da mulher. Enquanto a relação-adição do casal implica no mistério do conhecer, o encontro destas duas qualidades, o feminino e o masculino, obedecem ao princípio do influenciar e receber. É assim que o mestre se refere às potências masculinas e femininas que compõem a árvore da vida. Para Chiquitilla elas se relacionam dentro do principio do influenciar (maspia) e receber (mekabel). Pertencentes ao campo da árvore da vida mas presentes em toda a criação, as qualidades femininas e masculinas se influenciam gerando o predomínio de um ou de outro de acordo com a presença maior ou menor de determinada qualidade.

Pelo caminho das influências o que determinará a identidade sexual pode ser entendido como da ordem das almas e não como resultante de uma definição biológica, assinala Charles Mopsik em seu livro "Le sexe des ames". É o modo como estas qualidades cósmicas se influenciam que determinará o feminino e o masculino de cada um. Para tanto, é preciso perceber que as sefirot da árvore da vida são um operador que permite pensar como se dão os acontecimentos do mundo interior de cada individuo. Sendo a alma andrógina, cada pessoa porta as mesmas qualidades e é o modo como elas se relacionam que define de que sexo somos.

Dentro desta perspectiva, o feminino como potência divina que se desdobra no mundo das emanações, tem na décima sefirá Malkhut-reino a sua manifestação maior. Chamada de mãe de baixo, esta décima emanação é o mundo em que vivemos onde se exacerba a qualidade do discernimento da sefirá Biná, a mãe superior. Multiplica-se então o dom feminino da diferenciação na quantidade de formas de vida e de acontecimentos que fazem parte do mundo em sua expressão final na base da árvore da vida, o reino da existência e da multiplicidade.

Tornando o sistema mais complexo e interessante, cada uma das potências cósmicas também funciona dentro do princípio andrógino. Considerado como referência do pensamento de Chiquitilla, o princípio da androginia entende que na sefirá o aspecto que recebe e se deixa influenciar pela energia da outra sefirá é o seu "lado" feminino, enquanto masculina é a sua qualidade de repassar. Mas é preciso novamente perceber que o feminino e o masculino são modos de recepção da energia que fluem entre as potências e não qualidades isoladas em uma só sefirá. Como cada uma

delas possui qualidades diferentes, a face feminina é a que recebe e se deixa influenciar, enquanto que a outra face, a que repassa, é o modo masculino através do qual a energia diferenciada continuará em seu fluxo. O que define uma sefirá como sendo mais feminina ou mais masculina em sua atividade de deixar-se influenciar?

Um outro cabalista desta mesma época, Yosef de Hamadan, completa esta tentativa de decifrar o mistério do mundo pela ótica das forças, buscando definir o que torna uma sefirá feminina e outra masculina. Novamente, a sua conclusão aponta para modos e não essências fixas. O que define se determinada sefirá é feminina ou masculina é, para Yosef de Hamadan, o ritmo como recebe e repassa. Para ele, o modo feminino tem um ritmo mais lento de receber, modo que se deixa marcar pelas qualidades da energia que flui da outra sefirá; já o masculino mantém a energia em contacto menos tempo e a repassa rapidamente. Ao repassar de maneira mais rápida, podemos pensar que o modo masculinoé menos receptivo, mais fechado sobre si e, portanto, menos influenciado.

Seria interessante compararmos o modelo masculino e feminino da tradição grega apontada por Deleuze em seu livro sobre Foucault. Ali, o masculino é aquele que dobra a própria força para aprender a dobrar o outro e, através deste movimento, podemos considerar que marca a sua presença e influência. Talvez por este caminho possamos perceber a raiz dominadora da sociedade ocidental greco-cristã que deságua na característica egóica, assertiva e dominadora do mundo contemporâneo, o que, seguindo o modelo cabalista das forças, revela um padrão masculino que pode estar presente também na mulher. Nossas executivas que o digam...

O equilíbrio

Seguindo a tradição da sabedoria interior, os canais que compõem o sistema da árvore da vida estão rompidos por causa da catástrofe cósmica (A Schvirá) que se seguiu à contração (Tzimtzum) do divino em sua gesta da origem. A partir da ruptura o caminho da energia cósmica não pode fluir, e o equilíbrio entre o feminino e o masculino fica interrompido gerando um desequilíbrio permanente no campo de influências. Nesta cosmogonia ética de Issac Luria, cabe ao humano terminar o processo criativo da obra divina interrompida por uma catástrofe originária presente em cada um de nós, verdadeiras poeiras de estrelas que somos. É o humano que deverá conectar

os canais para que a criação retome o seu curso e finalize o gesto inacabado de D's, construindo em si e no cosmos o caminho da harmonia de todas as potências. No entanto, para que a energia divina, chamada de abundância (chefa), possa fluir, torna-se necessário conectar os canais, realizar o Tikun, o que quer dizer, pôr em contato aquilo que está desconectado, fazer com que o feminino e o masculino de cada um possam recompor o campo de influências que caracteriza tanto a relação da alma quanto à de todo o cosmos.

Toda e qualquer decisão, para que seja harmônica, vai depender da capacidade que temos de pôr em contato estas qualidades diferentes que nos habitam. Em outras palavras, somos seres vividos por estas potências e determinados pelo equilíbrio instável de forças qualitativamente diferentes em constante processo de influenciar e receber. A este processo Chiquitilla se refere quando diz que "o justo que acerta (metaken-cocerta) os seus assuntos" ele "conecta a sefirá Yessod (a nona sefirá, masculina por definição) com Malkhut (a décima, o reino, feminina)". Ao acertar os seus assuntos, ou seja, ao seguir o caminho da tradição cumprindo os preceitos de Justiça e Direito, o homem comum se torna um Tzadik, um justo, e vê juntar as duas potências a quem Chiquitilla chama de "as íntimas". Ao realizar este processo que não tem fórmula, mas tem método, ao seguir e praticar os preceitos bíblicos, a intimidade das "intimas" se refaz, o casal interno se recompõe na alma que vê fluir dentro dela o seu aspecto feminino e masculino refazendo tanto o andrógino pessoal de cada alma quanto o andrógino cósmico da árvore da vida.

Neste momento único o indivíduo se torna um criador do cosmos pacificado, permitindo que, a partir do equilíbrio entre o masculino e o feminino, o todo do mundo atinja uma experiência de harmonia. Partindo do masculino e do feminino de cada um, e atravessados pela dimensão cósmica deste acontecimento, o casal permite em seu encontro a unidade do divino jogo do mundo. É aí que o encontro faz do humano um acontecimento divino, como nos ensina brilhantemente Charles Mopsik.

O feminino, força fundante da existência e portadora de qualidades que definem o mundo por sua capacidade de contato e de deixar-se influenciar, transforma-se num aglutinador cósmico sem o qual a presença dominante das energias masculinas tornaria o mundo mais separado e menos receptivo. É a qualidade feminina expressa na capacidade de discernir e de receber, de

deixar-se influenciar entrando em relação com o diferente, que acaba por garantir a possibilidade do encontro e da diversidade. O outro só é possível em sua existência e aceitação se estas qualidades permanecem vivas e atuantes no campo das influências dentro do qual estamos imersos. O todo do mundo só pode manter-se na diversidade e no acolhimento quando as forças femininas e masculinas, pensadas pelos mestres da Cabala, continuam a fluir e influenciar as nossas almas.

O caso do rabino avaro

Uma narrativa contemporânea destes pensadores fala de um caso que ilustra bem o que falamos até agora. Conta-se que o Rav Karo, grande mestre criador do tratado do Schulhan Aruch, vivia triste porque sua mulher não engravidava. Um dia, em sonho, recebe a visita de um anjo guia que lhe indica a raiz do mal e a sua terapia. Segundo o anjo, a mulher de Karo possuía uma alma masculina de um Rabino que, em sua existência anterior, era muito avaro e não sabia compartilhar os seus conhecimentos, o que impediu que realizasse todos os preceitos necessários para uma vida justa. Mandado encarnar em uma mulher, supunha-se que aprenderia com ela esta arte e concluiria o seu caminho terreno. Mas, ao que parece, a intensidade desta força era tão grande que ofuscou o lado feminino da mulher de Iosef Karo e a esposa permaneceu estéril. Belo símbolo do ato de gravidez como recepção seguida de abertura para o mundo. Como bem sabemos através da experiência, muitas vezes mulheres só engravidam depois de adotarem uma criança e exercitarem a disponibilidade que implica na abertura por deixar-se influenciar e ser fecundada pela presença do outro. Experiência extrema quando se trata de uma vivência corporal onde, da fusão dos corpos, a mulher evolui para a geração de um corpo outro.

Usando dos meios terapêuticos da época, a mulher do rabino Karo recebeu uma alma feminina suplementar, um Ibur como era chamada esta alma que só cumpria uma função temporária. Acrescida da potência feminina que lhe faltava, a mulher pôde, finalmente, engravidar. Quanto à alma do rabino avaro, a narrativa silencia sobre ela. Mas, nós, possuidores do conhecimento que os mestres da Cabala nos legaram, podemos facilmente imaginar o que se passou. Através da gravidez que experimentou ao viver a experiência feminina no corpo que habitava, o rabino avaro deve ter aprendido a doação e a percepção do outro e, enfim, cumprindo o seu

ciclo inacabado de preceitos não realizados, habita agora o paraíso estudando a verdadeira Torá da boca de grandes mestres de todas as gerações, ao som de anjos cantores envolvidos pela luz do Ein-Sof, o infinito de nada, D's sem nome, criador de um cosmos inconcluso que um dia virá a ser construído pelos atos equilibrados de homens e mulheres.

Paulo Blank
Psicoterapeuta e Psicanalista
Doutor em Comunicação e Cultura – Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ

Consultas

BLOOM, Harold, Cabala e Crítica, Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1998.

BLANK, Paulo, Cabala: O Mistério dos Casais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2005.

Cábala y deconstruction (vários autores), Azul Editorial Um. Autônoma do México, 1999.

Chiguitilla Yosef, Rav, Lettre Sur La Sainteté, La Relation de Lhomme avec sa femme. Paris: Verdier, 1993.

___________. EL Secreto de la Union de David Y Betsabé. Barcelona: Riopiedras, 1994.

___________.Sha're Orah,Gates of Light. Londres: Harper Collins Publishers, 1994.

MOPSIK, Charles. Le sexe dês ames, Aléas de la difference sexuelle dans la Caballe. Paris: Ed. L'éclat, 2003. Sholem Gershon, A Cabala e A mística judaica. Lisboa: Ed. Dom Ouixote, 1990.

TISHBI, Yeshaaiau, Torat Hara Vehaklipa Bekabalat Haari. Jerusalém: Magness Press, Universidade Hebraica, 1991.

Fulguração de Ana

Moacir Amâncio

1

Este exercício de leitura tem como ponto de partida a comparação feita por Erich Auerbach entre a épica grega e a Bíblia Hebraica e pode ser uma tentativa de aproximação literária com o texto bíblico. Porém, a partir dele mesmo, constitui-se a base para uma leitura a ser construída, pois ela não se dá ao leitor.[1] É assim que se aprendeu a ver a Bíblia Hebraica depois de Auerbach, seguindo de resto o exemplo da leitura rabínica tradicional, onde as análises funcionam como uma espécie de romance em várias dimensões ao redor de enredos básicos. Desse modo, os textos bíblicos se impõem. A principal diferença entre eles e a épica grega seria também determinada pelo objetivo de seus autores. Cada obra, conforme as tendências da cultura geradora, é configurada em suas especificidades.

Os poemas de Homero são detalhados de forma a recriar para o leitor todo um universo de harmonias e tensões bem orquestradas onde se movimentam personagens unidimensionais. Além disso, o poema homérico dispensaria esforços interpretativos como os exigidos pela narrativa bíblica. Auerbach elege, como se sabe, o Canto 19 da *Odisseia* para fazer paralelo com o episódio bíblico do Sacrifício de Isaac (Gênesis, 22).

Diz Auerbach: "Os relatos das Sagradas Escrituras não procuram o nosso favor, como os de Homero, não nos lisonjeiam, para nos agradar e nos encantar – o que querem é dominar-nos... Neles encarnam doutrina e promessa, indissoluvelmente fundidas nestes relatos; precisamente por isso eles têm um caráter recôndito e obscuro, eles contêm um segundo sentido, oculto". O nó da questão está no fato de que "o texto bíblico, a partir do seu próprio conteúdo, é carente de interpretação. Só podemos buscar as possíveis variantes se nós nos inserirmos no próprio mundo bíblico, "sentirmo-nos membros da sua estrutura histórico-universal".[2]

Para Auerbach, essa adesão ao universo bíblico se torna cada vez mais difícil. No entanto, mesmo quando o leitor não queira ou não faça parte desse mundo, ele pode, com instrumentos de leitura fornecidos pelo

[1] *A Cicatriz de Ulisses,* em *Mimesis.* São Paulo: Perspectiva, 1971.
[2] Idem, p.11.

texto, como disse, tatear o campo de significados. E será difícil, desconfio, para esse suposto leitor "isento", deixar de ser envolvido pela épica bíblica de forma a se considerar parte daquilo tudo, muito mais próximo enfim do homem contemporâneo do que a épica de Homero, pois a Bíblia Hebraica reivindica a presentificação do texto. Elipses e outros recursos estilísticos aproximam a expressão do homem bíblico de aspectos da literatura contemporânea, quando não influenciada diretamente pelas Escrituras. O chamado Médio Oriente parece simplesmente ocidental. E a Antiguidade se aproxima sob uma lente forte.

Por isso, também Franz Rosenzweig compara os leitores a ouvintes. A narrativa diz "captura esses ouvintes que estão distantes dela numa rede de diálogo secreto que se estende através das Escrituras; transforma ouvintes distantes em colaboradores, numa conversação que sob a casca do seu passado épico se abre para eles numa presença anedótica total"[3].

2

Em vez do Sacrifício de Isaac, a *Akedá,* escolhi o trecho inicial do livro 1 de Samuel, em que temos uma história inversa àquela. No episódio de Abraão e seu filho, vemos a aceitação pura e simples do pedido que lhe é feito a partir de Deus para imolar Isaac em holocausto. O patriarca cumpre sem titubear a determinação que lhe é transmitida "diretamente" e vai em direção ao local de sacrifício para entregar a vida do filho a Deus. Isaac, que foi o fruto de vidas até então estéreis, é recebido como um milagre. Algo parecido ocorre com Ana. Ela mesma, vendo no filho, como Abraão, a suprema dádiva dos céus, promete doá-lo ao serviço sagrado para sempre. É um texto curto, o primeiro capítulo de Samuel. Tem apenas 28 versículos.

Tentarei esboçar alguns caminhos de interpretação a partir de sua montagem literária. A direção é dada aqui por Rosenzweig e o que diz, assim como esta leitura, sugere um debate sobre as traduções bíblicas – se comparadas ao original elas empobrecem no potencial de significados, devido a características do hebraico trabalhadas pelos redatores de modo tantas vezes insuspeitado. Diz Rosenzweig: "Em certas circunstâncias, sobretudo, uma história é construída ao redor de toda uma série de palavras

[3] *Scripture and Translation,* Indiana University Press, 1994, p.142.

similares ou formalmente vinculadas, ou de sentenças formuladas" que no conjunto fazem pensar nas "trocas" de uma conversa animada".[4] Em cada história, um sentido a ser buscado nas correspondências. Quando Rosenzweig fala sobre palavras similares ou formalmente vinculadas, refere-se a Martin Buber e ao brilhante achado e uso da *milá-manhá.*[5]

Buber explica que por *milá-manhá* (a partir do alemão *Leitwort,* palavra-guia) entendem-se termos ou raízes que retornam, num ou mais textos, criando uma dinâmica de significados implícitos e que podem auxiliar o leitor atento pelos labirintos do Pardês.[6] Trechos que até então podiam parecer truncados se revelam sob essa ótica como pertencentes a uma rede verbal que tece o pano de fundo para a cena. Artifício bastante usado na literatura, sobretudo na poesia e presente na prosa poética de um Guimarães Rosa, por exemplo, aponta para o nível estético das Escrituras. Estamos diante de uma questão muito intrincada, menos para a leitura no original, mais quando se trata da tarefa de traduzir. Como Auerbach demonstra, a Bíblia Hebraica não procura convencer, ela se coloca como a Verdade, fugindo ao didatismo. É a fonte básica da interpretação.

As traduções correm o risco de trair a fonte ao aplicar uma ideologia que é alheia a essa fonte. As repetições, tão constantes na linguagem bíblica, revelam-se dessa maneira um dado de riqueza estilística e não o contrário, como tempos, por exemplo, em português. O mesmo acontece em inglês, como relata Robert Alter: "A operação da *Leitwort,* naturalmente, não é tão clara na tradução como no original: Buber e Rosenzweig atingiram distâncias extremas na sua versão alemã, a fim de preservar todas as *Leitwörter.* Infelizmente, muitas traduções inglesas modernas vão para o extremo oposto, traduzindo de modo constante a mesma palavra por algum termo inglês equivalente por causa da fluência e suposta precisão. No entanto, a repetição de palavras-guia é tão proeminente em muitas narrativas bíblicas que se pode, ainda, segui-las muito bem na tradução".[7]

[4] Idem, p.133.
[5] *Darcô shel Mikrá,* Mossad Bialik, Jerusalém, 1964, p.287-307.
[6] Fórmula mnemônica da epistemologia rabínica, em hebraico *PRDS: Pashut:* sentido simples do texto; *Remez,* alusão; *Darash,* exegese; *Sod,* o oculto no texto. *Pardês* significa horto, paraíso.
[7] *The Art of Biblical Narrative.* Nova York: Basic Books, 1981.

Reproduzir as palavras-guia é um jeito de manter ou pelo menos sugerir a intenção do texto original, com suas maneiras próprias.

No trecho em pauta, o primeiro capítulo de 1 Samuel, notamos diversos detalhes que podem ser surpreendentes. Nesses 28 versículos, a duração no tempo é dada pela ação. Começa com a apresentação de Elcana e termina com a entrega de seu filho e de Ana ao sacerdote Eli, em Shilo, conforme a promessa da mulher. É possível calcular quanto tempo transcorreu nesse período. Chama atenção a presença de quatro sinalizações do verbo, *vaiehi,* que, como é usual, abre aspectos da narrativa. Ferreira de Almeida traduz por *Houve,* assim como a *Bíblia de Jerusalém* – o verbo nessa forma vincula-se à passagem e continuidade do tempo, colocando outro sério problema para a tradução, ainda não resolvido. A letra *vav,* agregada a *iehi* (será), aqui, indica o passado e não o futuro.[8]

Vaiehi é a primeira indicação que nos coloca dentro do estímulo e induz ao *point* da narrativa, seguindo Rosenzweig – um point puxa outro. O *vaiehi* inicial nos instala num fluxo de continuidade que será reforçado no versículo dois, quando vem o segundo *vaiehi,* que também nos informa sobre o passado agindo sobre o presente, espécie de ricochete do *vaiehi* anterior. A questão aqui, o mote, é o problema da descendência, já sugerido na abertura: o nome de Elcana vem solenemente acompanhado de quatro dos seus antepassados. No total, há 22 nomes no texto (o alfabeto hebraico é composto por 22 consoantes) e a palavra *shem* (nome) surge duas vezes. Mas dois nomes se destacam. O da protagonista Ana, que vai dominar a cena, aparecendo antes de Penina, a outra mulher de Elcana, e o de Samuel

[8] Walter Rehfeld explica o processo da seguinte forma: "Por influência do *vav,* frequentemente o perfeito, em vez de indicar o passado, expressa o futuro, e o imperfeito, ligado pelo *vav consecutivum,* em vez de apontar ao futuro, indicará o passado. Por este fato os gramáticos tradicionais chamavam-no *vav hahipukh, vav conversivm* que, por meio de um poder misterioso, mudava os tempos verbais e transformava o passado no futuro e inversamente. Somente no século XIX, ao se reconhecer o caráter aspectivo das flexões verbais do hebraico bíblico, reconheceu-se, também, a verdadeira função do Vav: expressar a sequência temporal e lógica, independentemente da referência temporal no momento presente do falante. Assim o nome teve que ser mudado de *Vav hahipukh, Vav Conversivum* para *Vav Haretsifut* ou *Vav Consecutivum". Em Tempo e Religião.* São Paulo: Perspectiva, 1988, p.135. No mesmo capítulo, Rehfeld assinala que o tempo presente, como o conhecemos, não existia no hebraico bíblico, sendo um acréscimo posterior ao idioma, sob influência de línguas indo-europeias.

(Shemuel, Samuel, associado ao de Shaul, Saul, que será ungido pelo primeiro). Ana (Hana) quer dizer Graça. No entanto, ela nos é apresentada como uma mulher profundamente desgraçada. Porque, embora amada por Elcana, é inferiorizada por Penina, que tem filhos, enquanto Deus tinha fechado o útero de Ana.

O nome da heroína contrasta, como já disse, com sua situação e esse contraste é reforçado pela sugestão de duplicidade do termo *rehem,* útero, matriz, mas que também pode ser lido como *raham,* piedoso, misericordioso – a *Bíblia de Jerusalém* traduz por *útero,* mas com sua intuição poética, João Ferreira de Almeida (1628-1691) prefere o termo *madre,* por si só uma expressão de amor *(raham* também significa amar) e piedade. *Raham* deve referir-se a Deus, criador tanto da fertilidade como da esterilidade, mas até então a piedade divina do Deus Rahum estava fechada para Ana (Hana, com a mesma raiz de Hanun de novo referindo-se a Deus, aquele que concede a graça – esses dois termos aparecem em sequência no Êxodo, o que sugere relação com a história de Ana) e a ausência dessa misericórdia se manifesta também nos maus tratos de Penina, em sua impiedade. No final, Deus atenderá à súplica de Ana, que concebe. Ela assume então a sua condição de agraciada por Rahamana – assim Deus é chamado no aramaico talmúdico – conforme previra Eli no versículo 16, que recebe os agradecimentos de Hana, Ana, esta sempre se comportando de maneira humilde, com a esperança de "encontrar *graça* nos olhos" do sacerdote.

O terceiro *vaiehi* está no versículo 4, acompanhado da indicação temporal *(Vaiehi haiom).* Aí se encerra a introdução geral para dar início à ação. No começo ficamos sabendo que todo ano Elcana oferecia sacrifício em Shilo. Agora, estamos na época do sacrifício. A cena que se desenrola é teatral, como todo o capítulo. O drama explode no momento em que Elcana oferece a porção única de comida a Ana, lembrando-lhe sem intenção aparente a sua condição humilhante de estéril. Ela se nega a comer e a pergunta de Elcana vem coberta por uma espécie de máscara da ingenuidade: "Ana, por que choras? E por que não comes? E por que está mal o teu coração? Não te sou eu melhor do que dez filhos?"[9]

[9] Ferreira de Almeida, v. 8.

Alusões diretas à procriação, com o filho(ben) no singular, e no plural, masculino e feminino(bat), e sinônimos *(zera anashim,* semente dos homens, *iêled,* menino, *naar,* jovem) aparecem 18 vezes no capítulo. Como se sabe, 18 é o número formado pelas letras hebraicas *het* e *iud,* o que também significa viver ou vida. No versículo 16 existe a expressão *bat-belial,* sinônimo para mulher inútil, à toa, e que por isso não foi incluída na contagem anterior, contendo uma ênfase à consciência que a heroína tem de sua própria dignidade, tão insistentemente pisoteada, pois sua *desgraça* passa indiferente pelo mundo.

A dramaticidade do diálogo Ana-Elcana ressalta quando ficamos sabendo logo adiante que o filho dela, se vier, será entregue ao serviço sagrado. Outro equívoco a respeito de Ana é cometido por Eli, o sacerdote que, observando a mulher em prece desesperada e voz contida, pensa que está bêbada, pois só os lábios dela se movem. Do jejum, Ana passa ao protesto envolvido pelo disfarce da queixa, expondo, depois de fazê-lo para Deus, sua alma a Eli. O trecho se encerra com a voz do narrador. Ele nos informa que Elcana a conheceu e ela enfim engravidou.

O quarto *vaiehi* inicia a conclusão do capítulo, o que parece comprovar o papel decisivo do verbo na construção do texto, disparando e dividindo a ação. Ficamos sabendo que Ana deu à luz um menino, o que foi festejado por Elcana. Ela desta vez, de novo época do sacrifício em Shilo (Silo), não vai com a família, pois pretende amamentar o filho *Shemuel,* que recebe o nome por ter sido pedido *(shaul)* a Deus. A *Bíblia de Jerusalém* acrescenta, Shemuel pode ser entendido como "o nome de Deus é El". Mas também deve-se levar em conta a intenção da personagem como tal: a partir dela, as variações. A palavra *ishá,* mulher, aparece sete vezes no texto, uma espécie de sinalização a ser decifrada.

3

Podemos começar a trabalhar as pistas: a graça concedida a Ana tem dupla direção. Se de um lado ressalta a mulher na narrativa, de outro a mulher surge para confirmar a tradição patriarcal – podemos comparar a situação com a de Tamar, que se prostitui com Judá para obter a confirmação do levirato (Gênesis, 38). Mas, ao contrário de Tamar, Ana só tem Deus para dialogar, na sua profunda solidão de mulher de fé. E é a

Deus que se dirige e então recebe a resposta, guardada na fórmula *rehem-Raham* (forma única em hebraico, sem vogais, *rhm).* No útero de Ana, em sua matriz, na madre, pela palavra, se dá o ato da graça, *hen,* pois ali está contido o princípio da Criação, na qual a palavra é o motor, dentro da tradição hebraica. A comprovação de sua fé estão no encaminhamento do filho ao sacerdote. Aí sim, sua fé suplanta as leis e costumes dos homens, pois entregará seu filho ao serviço divino, renuncia a ele. Mais uma vez, note-se o paralelo com a *Akedá.* Tendo a mulher por protagonista, o trecho se revela de qualquer modo mais feminino quando observamos que a palavra *ishá* (outro exemplo de *milá-manhá)* surge sete vezes (inclusive no plural, *nashim),* fazendo lembrar os dias da *criação* e o descanso sabático para celebrar o Criador. Isso contra cinco vezes o termo hebraico para homem, *ish.* O apuro de elaboração poética sofisticada está no fato de que não só as personagens vivem o conflito, mas as próprias palavras se confrontam, como peças de um jogo.

Um jogo por ser descoberto pelo leitor do texto original, já que mais uma vez se coloca a velha dúvida sobre a traduzibilidade de certos escritos, o que se agrava no caso, pois a aproximação só ocorre quando afastados os véus ideológicos. O rabino David Kimhi (Radak), que viveu na Provença, entre 1160 e talvez 1235, expressa nos comentários o seu espanto com o fato de não haver encontrado nenhuma alusão dos sábios anteriores à quebra da norma praticada por Ana, que oferece o filho como *nazir,* uma espécie de monge (V. 11: "E fez *um* voto, dizendo: Senhor dos Exércitos! Se benignamente atentares para a aflição da tua serva, e de mim te lembrares, e da tua serva não te esqueceres, mas à tua serva deres um filho homem, ao Senhor o darei todos os dias da *sua* vida, e sobre a sua cabeça não passará navalha.") O gesto seria restrito ao campo de decisão masculino. Radak deixa de observar que Ana age de maneira parecida com a mãe de Sansão (Juízes, 13), que devota o filho ao nazirato. Isso indicaria a dedicação como algo usual, embora depois a prática tenha sido proibida às mulheres. Deixando de lado a dúvida sobre a acuidade de Radak, não se pode ignorar a perplexidade que deixa aflorar. E essa perplexidade não é desprezível, pois nos devolve ao texto. Há questões em aberto, contas e fio de um colar impensável.

Como, por exemplo, procurar um entendimento a partir do texto bíblico, do contexto geral do Pentateuco, seguindo as palavras-guia em

busca das contas ocultas daquele colar enigmático? Será preciso lembrarmos que os termos *rahum* e *hanun,* como Moisés se refere a Deus, numa exaltação, aparecem em sequência na frase que é concluída pela palavra *emet* (verdade). Em Hana, temos que, no início, o *Rahum* e o *Hanun* estavam desligados: seu *rehem* não concebe, a graça não vem. Os termos só se unirão ao final, quando então se dá a verdade *(emet)* da concepção, da vida, quando piedade-beneficência *(hessed)* e verdade se unem. Entende-se também porque o nome Shemuel, como uma confirmação de que o nome de Deus é El – o filho de Hana é o dado da Divindidade e a esta deve retornar. Então podemos ler todo o versículo de Êxodo 34:6 como uma explicação da história de Hana: "Vaiaavor Adonai al panav vaikrá Adonai Adonai El *rahum vehanun* erech apaim verav *hessed veemet"* – "Passando, pois, o Senhor perante ele, clamou: Ó Senhor, O Senhor Deus, *misericordioso* e *piedoso,* tardio em irar-se e grande em *beneficência* e *verdade"* (Ferreira de Almeida).

A leitura não termina, apenas pode ser interrompida ou retomada.

Moacir Amâncio
Professor de Língua e Literatura Hebraica da USP

Ensaio sobre fertilidade e esterilidade na Bíblia hebraica

Suzana Chwarts

No que diz respeito à fertilidade, Israel é como todas as outras culturas do mundo. O ideal bíblico é o de fecundidade, abundância e multiplicidade – impulsos naturais de todas as civilizações. Este ideal está expresso no Si 128 :3-4 “Sua esposa será como vinha fecunda, na intimidade do seu lar. Seus filhos, rebentos de oliveira, ao redor de sua mesa. Essa é a bênção para o homem que teme o Eterno”.[1]

Todas as bênçãos de Israel focalizam a abundância e a fecundidade. Em Lv 26 Deus promete que trará

> (...) chuvas no seu devido tempo, a terra dará os seus produtos, e a árvore do campo seus frutos (...) comereis vosso pão até vos fartardes (v.5), voltar-me-ei para vós e vos farei crescer e multiplicar (v.9); depois de vos terdes alimentado da colheita anterior, tereis ainda de jogar fora a antiga, para dar lugar à nova. (v.10).

Em Dt 28:4,

> bendito será o fruto do teu ventre, o fruto do teu solo, o fruto dos teus animais, a cria das tuas vacas e a prole das tuas ovelhas. Bendito será o teu cesto e a tua amassadeira (...) Deus te concederá abundância de bens no fruto do teu ventre, no fruto dos teus animais, e no fruto do teu solo, este solo que Deus jurou a teus pais que te daria. (v.11).

Em Ex 23:26 e Dt 7:14 é introduzido um novo – e surpreendente – componente: a bênção inclui ausência de esterilidade.

> Na tua terra não haverá mulher que aborte ou seja estéril, e completarei o número dos teus dias. (Ex 23: 25 – 26).

> Serás mais abençoado que todos os povos. Ninguém do teu meio será estéril, seja o homem, a mulher ou teu gado. (Dt 7:12- 14).

[1] Todas as citações do texto bíblico são da Bíblia de Jerusalém: Ed rev. e aum. São Paulo: Editora Paulus, 2003, exceto quando indicado de outra forma. Por ser o presente trabalho uma apresentação oral, a autora substituiu *“yaweh”* – empregado na Bíblia de Jerusalém para designar o Deus de Israel – por simplesmente “Deus”, em conformidade com a prática judaica que interdita a pronunciação do nome divino e também qualquer especulação sobre a vocalização das consoantes *yhwh,* o tetragramaton.

E, no entanto, se Israel não obedecer à voz de seu Deus

> (...) maldito serás tu na cidade, e maldito serás tu no campo. Maldito será o teu cesto e tua amassadeira. Maldito será o fruto do teu ventre, o fruto do teu solo, a cria de tuas vacas a prole de tuas ovelhas. Maldito será ao entrares e maldito será ao saíres. (Dt 28:16).

> (...) o céu sobre a tua cabeça ficará como bronze, e a terra debaixo de ti como ferro (v.23). Teus filhos e tuas filhas serão entregues a um outro povo. Teus olhos verão isso e ficarão consumidos de saudades, mas tua mão nada poderá fazer.(v.32).

> (...) quebrarei o vosso poder orgulhoso e vos farei o céu como de ferro e a terra como de bronze. (v 26:19-20) ...eu mesmo devastarei a terra e se espantarão os vossos inimigos que a vierem habitar. (v.32).

Assim como a bênção se opõe à maldição, a fertilidade se opõe à esterilidade, em todas as civilizações; são realidades diametralmente opostas: ordem x caos, fertilidade x esterilidade, vida x morte.

Esta visão é universal e também presente, em certa medida, na Bíblia hebraica. Mas na teologia bíblica a esterilidade não equivale à morte e jamais é incluída entre as maldições que poderão recair sobre Israel.

As punições prescritas para Israel são terríveis, como em Dt 28: 53, 57, quando o desespero levará os israelitas a

> (...) comer o fruto do seu ventre, a carne dos filhos e filhas que DEUS teu Deus te houver dado... e a placenta que lhe sai dentre as pernas e o filho que acaba de dar à luz.

Ainda assim irão gerar filhos. Mesmo que seja maldito o fruto do ventre, em lugar algum figura a interdição desses ventres. A esterilidade bíblica emerge dos textos como um estado intermediário entre vida e morte. Um estado instaurado por Deus.

A Bíblia hebraica é inequívoca quanto ao postulado teológico de que toda esterilidade é criada por Deus e só pode ser redimida por Deus. Deus revela-se por meio e na esterilidade; como se criasse vida, tendo a morte como auxiliar.

Embora encerre propriedades como a improdutividade e a fraqueza – que são valências negativas – a esterilidade não é um círculo fechado, mas um terreno aberto à potencialidade, um campo transitório para

transformações individuais e coletivas. A sua originalidade e especificidade residem nesta propriedade cíclica, que rompe a circunscrição e a orientação negativa da esterilidade. Neste estado, o indivíduo vivencia o desnudamento e o desprovimento.

É nesta condição que Deus se revela, transformando espaço e tempo em dimensões sagradas e processando alterações por meio de seu poder. Mas, se ao invés da Bíblia hebraica, eu tivesse estudado o tema na Septuaginta ou na Vulgata, não teria sido possível apreender esta ideia.

Steira – em grego – ou *sterile* – em latim – possuem o sentido específico de infértil, improdutivo, improfícuo. E esses sentidos resumem o seu campo semântico.

Totalmente diverso é com as línguas semitas. O radical hebraico *'qr* (estéril), ao contrário, engloba um amplo conjunto de sentidos.

O significado mais antigo de *'qr* é raiz; *'qr* significa, na esfera agrícola, desenraizar, arrancar pela raiz. Na esfera humana, possui o sentido de infecundo, sem filhos. Na esfera animal, significa aleijar um touro ou cavalo, cortando o tendão na parte posterior do joelho; em sentido figurativo: diminuir sua potência sexual e sua força vital, equivalendo a uma castração. Na esfera da genealogia, *'qr* significa descendente, e na esfera das ideias *'qr* retorna a seu sentido original de raiz e significa núcleo, fundamento.

É com essa palavra – '*aqarah* – que a Bíblia hebraica designa três das quatro matriarcas de Israel: Sara, Rebeca e Raquel, um termo universalmente traduzido como "estéril". A primeira pergunta que nos ocorre – como também a alguns sábios medievais que compuseram *midrashim* a esse respeito – *porque as matriarcas de Israel são estéreis?*

Esta pergunta, no mínimo intrigante, não suscitou um estudo acadêmico sistematizado, mas apenas breves comentários por parte de alguns pesquisadores, que chegaram a três conclusões básicas:

1) as matriarcas são estéreis para depois poderem gerar heróis.

2) as matriarcas são estéreis para enaltecer as origens de Israel, cujos ancestrais são gerados com a intervenção divina.

3) as matriarcas são estéreis, porque sua esterilidade faz parte da história dos obstáculos ao cumprimento da promessa de Deus a Abraão.

Todas estas conclusões fazem sentido. Mas restringem a esterilidade das matriarcas à esfera do folclore nacional, definindo-a como motivo literário ou ainda como recurso literário – onde o foco não são as matriarcas, mas o nascimento do herói. Esta linha de pensamento – padrão entre os estudiosos – não leva em conta que o termo bíblico *aqarah* não está restrito ao significado de estéril. Ao contrário: abrange um conjunto de sentidos que se complementam.

E é este entrelaçamento de sentidos que produz o caráter peculiar e original da ideia bíblica de esterilidade. De forma que os "seres estéreis da Bíblia hebraica "são simultaneamente infecundos, desenraizados e impotentes – perante esta infecundidade e desenraizamento.

Nas narrativas patriarcais do Livro do Gênesis, as matriarcas Sara, Rebeca e Raquel são inicialmente infecundas, sem filhos; os patriarcas Abraão, Isaac e Jacó são desenraizados, errantes, residentes temporários, numa terra que não lhes pertence e que, por sua vez, é marcada pela seca e pela fome, em si uma forma de esterilidade. O patriarca errante e a matriarca estéril estão desarraigados tanto da bênção divina primordial "crescei e multiplicai-vos" como da punição divina, segundo a qual a mulher terá numerosos filhos e o homem trabalhará a terra.

No passado ancestral de Israel instaura-se uma nova ordem: a mulher não dá à luz, o homem não possui nem trabalha a terra. A marca distintiva desta nova ordem é que as relações naturais são substituídas por relações contratuais – relações de Promessa e Aliança – instituídas entre Deus e os patriarcas.

A essência da promessa que Deus faz a Abraão é: descendência, status e terra, em Gn 12 e Gn 17

> (...) Eu farei de ti um grande povo;... Eu te tornarei extremamente fecundo, de ti farei nações e reis sairão de ti.

E ainda em Gn 1,

> (...) a ti e à tua descendência depois de ti darei a terra em que habitas, toda a terra de Canaã em possessão perpétua e serei vosso Deus.

Mas a terra está ocupada pelo canaanita, Abraão é estrangeiro e errante; sua esposa é estéril. Esta é a estrutura bipolar do ciclo patriarcal. De um lado, a realidade de infecundidade e desenraizamento. Do outro, a promessa divina de posteridade e posse da terra. Estes dois pólos são opostos, mas nunca disjuntivos. Ao contrário, caminham lado a lado.

No microcosmo Israel, procriação e posse da terra jamais serão fenômenos naturais, mas dons divinos que serão outorgados ritualisticamente. Este ritual será trifásico:

– na primeira fase, a esterilidade é instaurada;

– na segunda fase, Deus se revela na esterilidade

– na terceira fase, Deus remove a esterilidade.

O aspecto primordial da esterilidade ancestral é seu desfecho positivo. A esterilidade, então, é uma travessia pelo desprovimento. Se na esterilidade não estivesse contido o potencial da ação salvadora de Deus, esta não teria valor algum como símbolo para o povo, porque só aumentaria o sentimento de perdição .

Não haveria didática teológica na humildade, na obediência e no sofrimento que caracterizam a esterilidade dos ancestrais. A esterilidade, ao contrário, alimenta a esperança.

Vários séculos após as narrativas do Gênesis, o profeta Isaías irá evocar o casal Sara e Abraão para inspirar esperança aos habitantes exilados de Judá:

> Ouvi-me, vós, que estais à procura da justiça
>
> Vós, que buscais a Deus.
>
> Olhai para a rocha da qual fostes talhados,
>
> Para a cova da qual fostes extraídos
>
> Olhai para Abraão, vosso pai,
>
> E para Sara, aquela que vos deu à luz.
>
> Ele estava só quando eu o chamei.
>
> Mas eu o abençoei e o multipliquei.

> Deus consolou Sião.
>
> Consolou todas as suas ruínas.
>
> Ele transformará o seu deserto em um Eden.
>
> E suas estepes em um jardim de Deus. (Is 51:1-3);

Há uma lição ética na atitude divina em relação à esterilidade de Sara e Abraão que se aplicará a diversos estágios da história de Israel. Assim como agiu em relação aos nossos ancestrais, Deus agirá em favor de Israel. Sara, a estéril, é representada como mãe no sentido corporativo – mãe de todos os que buscam a Deus. Da rocha inanimada cria-se o homem, a partir de um ancião e uma mulher estéril foram gerados os filhos de Deus.

A bênção concedida e a salvação no passado implicam a restauração de Sião a partir de sua atual desolação e seu desenraizamento, a transformação do deserto num jardim de prazeres, no *eden.*

A autoridade está na tradição ancestral de Israel, mas a preocupação está projetada no futuro do povo exilado. Isaías utiliza a história da esterilidade de Sara e de Abraão como paradigma para Sião e para o futuro do povo de Israel.

A esterilidade, de fato, encerra uma situação de aparente apartamento e esquecimento por Deus, mas por fim dá-se a reintegração à ordem divina e a reafirmação dos valores positivos da sociedade, que são produtividade e fertilidade. Isto fica claro em um outro poema do profeta Isaías (Is 54:1-10), quando ele evoca a mulher estéril e sua desolação, assegurando-lhe que o próprio Deus será seu marido e redentor:

> Entoa alegre canto, ó estéril, que não deste à luz.
>
> Ergue gritos de alegria, exulta,
>
> tu, que não sentistes as dores de parto.
>
> Porque mais numerosos são os filhos da abandonada
>
> Do que os filhos de uma esposa, diz Deus
>
> Não temas, porque não tornarás a ficar envergonhada.
>
> Não te sintas humilhada, porque não ficarás confundida.
>
> Com efeito, hás de esquecer a condição vergonhosa da tua mocidade.

Não tornarás a lembrar o opróbrio da tua viuvez.

Porque teu esposo será o teu Criador

Deus dos Exércitos é o seu nome.

O Santo de Israel é o teu redentor.

Ele se chama o Deus de toda a terra.

Como a uma esposa abandonada e acabrunhada,

Deus te chamou.

Como à mulher da sua mocidade, que teria sido repudiada,

Diz o teu Deus.

Por um pouco de tempo te abandonei.

Mas logo me compadeci de ti, levado por um amor eterno,

Diz Deus, o teu redentor.

É precisamente o prisma do sofrimento pessoal, íntimo, da humilhação da esposa sem filhos, repudiada, que confere à esterilidade sua força como símbolo. A grande porta-voz desse sofrimento é a matriarca Raquel. Enquanto Sara educadamente aceita sua esterilidade com uma explicação teológica – "*Deus me interditou de dar à luz*". (Gn 16:2)[2] – Raquel não aceita sua condição de estéril, ela se revolta e se desespera.

O narrador descreve seu desespero em termos nada simpáticos; em Gn 30:1 lemos: "*E Raquel, vendo que não dava filhos a Jacó, tornou-se invejosa de sua irmã*".

Raquel, ingenuamente, pede a Jacó – que neste momento da narrativa já possui 4 filhos de Lea – que lhe dê filhos também: *"hava li banim we'im dyn meta'anokhi – dê-me filhos, e se não os há , estou morta*".[3]

O narrador comenta que Jacó se zanga com Raquel e lhe responde rispidamente "*acaso estou eu no lugar de Deus que te privou de frutos do ventre?*".

[2] Nossa tradução.
[3] Nossa tradução.

Mas na voz do profeta Jeremias (Jr 31:15) o lamento de Raquel transcede o tempo. Transmutada em *mater dolorosa*, mãe de toda a nação, seu lamento ecoa em Rama, local perto do qual está seu túmulo, uma vez que ela morreu no parto de Benjamim, e foi enterrada sozinha no meio do caminho.

Em Rama, Raquel chora, sem possibilidade de consolo, por seus filhos que não existem, que foram exilados. Neste poema, Raquel é como a própria terra, desolada, abandonada, privada de filhos.

Em Rama se ouve uma voz.

Uma lamentação, um choro amargo.

Raquel chora seus filhos,

Ela não quer ser consolada por seus filhos

Porque eles já não existem. Assim diz Deus:

Reprime o teu pranto

E as lágrimas de teus olhos.

Porque existe uma recompensa para a tua dor – oráculo de Deus

Eles voltarão da terra inimiga.

Há uma esperança para o teu futuro – oráculo de Deus –

Teus filhos voltarão para sua terra.

Retornando às narrativas patriarcais, Gn 29:31 nos revela a teoria de concepção do ponto de vista da teologia bíblica: "Deus viu que Lea não era amada e abriu o seu útero e Raquel é estéril".[4] Aqui a teologia é clara e surpreendentemente explícita: Deus vê o sofrimento e abre o útero para a concepção.

Misteriosa a matemática divina

Deus diminui o sofrimento que o homem infligiu à mulher não amada e, simultaneamente, impõe àquela que é amada um sofrimento de origem divina, tornando-a estéril.

[4] Nossa tradução.

Vários episódios depois, Deus, finalmente, lembra-se de Raquel, ele a ouve, e abre o seu útero, e ela dá à luz José. A ideia bíblica, no entanto, permanece clara e poderosa: quando Deus ouve, vê e lembra-se da mulher estéril, ela atua diretamente no corpo dessa mulher, abrindo o seu útero para a concepção.

Há uma grande tensão entre os ideais expressos nas bênçãos de fertilidade e na realização destes. Isso ocorre porque o ser humano não detém o controle dos eventos que intermediam a vontade de procriar e a realização deste mandato. Essa é uma graça divina concedida exclusivamente à mulher, uma vez que o útero é um órgão exclusivamente feminino.

A Bíblia hebraica desenvolve uma tradição uterina em que o útero das mulheres é um componente-chave da teoria da concepção, pois ele pertence a Deus".

O princípio da abertura do útero demonstra que a mesma capacidade de procriação, que em algumas culturas é elaborada de forma a inserir o feminino no plano da natureza, oposto à cultura, coloca a mulher em contato direto com o divino.

A natureza transcedental da concepção é de tal forma enfatizada que o termo que designa piedade, misericórdia em hebraico, é a forma plural da palavra útero.

A misericórdia do Deus de Israel vem do útero.

Eu não conheço maior elogio ao feminino.

A esterilidade, eu creio, faz parte integral da autopercepção dos israelitas antigos, principalmente no período formativo de Israel.

Como percebem a si próprios como um povo guiado por Deus, reconhecem seu lugar no *cosmos* e na história como seres estéreis – destituídos de posse e *status;* como seres de passagem, de transição e de êxodo – cujos bens, de qualquer ordem, estão inseridos na categoria de presente de Deus.

No Egito, os filhos de Israel serão extremamente férteis, a ponto de encherem toda a terra e preocupar o faraó.

A terra que Deus prometeu aos patriarcas, e que eles herdarão, é uma terra que mana leite e mel.

Mas a esterilidade permanece um símbolo expressivo da relação do povo de Israel com seu Deus – principalmente em fases de transição, de pressão política e de ameaças à sobrevivência.

Nessas situações, que marcaram a ferro e fogo a história de Israel – as simbologias feminina e da esterilidade foram reevocadas e reinterpretadas.

Porque a esterilidade alimenta a esperança de que Deus revele sua misericórdia, uma esperança coletiva, de todo um povo, que tem clamado ao longo dos séculos, para que Deus ouça Israel, assim como ouviu e lembrou as mulheres estéreis.

Suzana Chwartz
Prof. Dra. de Estudos Bíblicos – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP Diretora do Centro de Estudos Judaicos da Universidade de São Paulo – USP

Entre beijos e mordidas, a reconciliação dos irmãos

Daisy Wajnberg

No centro do livro de *Gênesis,* a história de Esaú e Jacó é, desde logo, um dos momentos privilegiados da literatura bíblica. A escolha do terceiro patriarca vem se configurar aqui com o conflito entre os irmãos gêmeos, que se estabelece em dois capítulos, 25 e 27, numa narrativa cheia de tramoias e suspense. O episódio é tido pela crítica bíblica como predominantemente da lavra do javista, um dos vários documentos que teriam constituído a Bíblia hebraica. O registro javista seria aquele que pinta um poderoso retrato dos heróis ancestrais, senão pela via da exemplaridade, através da profunda humanidade na representação dos personagens. A excelência literária do javista costuma ser frisada, inclusive pelo realismo na composição dos personagens – sutil, oblíquo, se quisermos, mas sugestivamente pleno de implicações.

Ao contrário da geração patriarcal anterior onde Deus comparecia ativamente, designando o herdeiro com Isaac e não Ismael, predominam nestes dois capítulos os fatores humanos na constituição do sucessor. A única interferência de Deus situa-se no oráculo dirigido à mãe Rebeca, antes do nascimento dos irmãos (Gn. 25:23). Ou seja, o resultado é conhecido de antemão pelo leitor, Esaú terá de servir ao caçula Jacó. Destaque-se a máxima confiabilidade desta informação, já que provém de Deus. Entretanto, todo o interesse da história reside na maneira como se cumprirá este destino.

A narrativa se volta, assim, para os meandros familiares, desde as preferências amorosas de pai e mãe pelos respectivos filhos – Isaac amava Esaú, enquanto Rebeca amava o caçula Jacó –, até diferenças de caráter e atividade profissional dos irmãos. A caracterização dos personagens é sucinta, porém eficiente. Esaú é um caçador, homem tosco, marcado pela corporeidade, enquanto Jacó é sedentário, homem cerebral, que planeja minuciosamente suas ações. O enredo dá especial relevo à luta pelo poder e às artimanhas para alcançá-lo. O capítulo 25 gira em torno do direito de primogenitura, que regia as regras sucessórias também no norte da Mesopotâmia. O filho mais velho – neste caso, Esaú – herdaria o poder no clã e receberia a dupla porção dos bens familiares. Contrariando o esperado,

ao final do capítulo, Esaú vende seu direito de primogênito ao caçula em troca de comida.

O capítulo 27, por sua vez, focaliza o ritual de passagem de poder do pai para o filho. Trata-se de um testamento oral, no qual a bênção confirmará a posição privilegiada do herdeiro. Isaac quase cego, à beira da morte, deseja abençoar o primogênito Esaú. Mas Rebeca intervém e propõe a Jacó o ardil – ele deve se disfarçar a fim de obter a bênção que seria destinada ao primogênito. Jacó usurpa o lugar de sucessor de Esaú. A bênção paterna realizou-se em Jacó e já não pode ser desdita. Resta apenas aos personagens prejudicados lamentar o ocorrido.

Ludibriado pelo irmão, Esaú acalenta planos de vingança e pretende matar Jacó. Mais uma vez Rebeca atua, ordenando que Jacó fuja para Padan Aram, na Mesopotâmia, onde aguardará que os ânimos se acalmem. Jacó se estabelece na casa do tio materno Labão, casa-se primeiro com Lea e depois com Raquel, constitui extensa família. Vinte anos depois, após o nascimento do filho José com sua amada Raquel, Jacó quer voltar à Canaã. Ora, isto implica na retomada do embate com Esaú. Aguardamos muitos capítulos para que se retome o enredo do conflito fraterno, numa técnica de suspense bem sustentada. Ressalte-se que Jacó na sua jornada e estabelecimento na Mesopotâmia já recebeu vários sinais divinos de sua confirmação como herdeiro patriarcal.[1] Essa eleição ao nível do sagrado não exclui, contudo, que o herói tenha de enfrentar o irmão, concreta e humanamente.

Jacó teme este reencontro e suas consequências. Desde o capítulo 32, quando Jacó inicia preparativos para o retorno, o medo ganha destaque. Tal sentimento está explicitado pelo narrador onisciente (Gn. 32: 7) já no começo da *parashá wayislah* e desdobra-se em várias ações e falas de Jacó.[2] É significativa essa ênfase no sentimento do personagem, pois a

[1] Em Gn. 28:13-15 *(Beit El);* em Gn. 31:3; em Gn. 32:2-3 *(Mahanaim)* e Gn. 32:28-31 *(Peniel).* Há outros trechos relacionados à proteção de Deus para com Jacó em Gn. 31:11-13 e Gn. 31: 24.

[2] O termo *parashá* designa a divisão rabínica do texto do Pentateuco. Lido em porções semanais na sinagoga ao longo do ano. Cada *parashá* inclui vários capítulos, num recorte que também contempla aspectos narrativos. A *parashá wayslah,* por exemplo, inicia-se em Gn. 32:3 – demarcando com precisão os preparativos de Jacó para o reencontro com Esaú –

narrativa bíblica não costuma deter-se nesses aspectos, muito raramente declarando-os. Como aponta Gerhard Von Rad, "as tradições bíblicas são caracterizadas por uma contínua economia de expressão do lado emocional. O que os homens sentiram ou pensaram, o que lhes moveu, está subordinado aos eventos objetivos".[3]

Ao observarmos mais amplamente os vários capítulos que narram o conflito entre Esaú e Jacó, pode-se constatar um determinado desenho na construção dos personagens. Os capítulos 25 e 27 praticamente silenciaram sobre os motivos íntimos de Jacó ou seus sentimentos. Como contraponto, as cenas centrais do capítulo 27 esmiuçaram a aflição e desamparo do pai e de Esaú ao descobrir o engodo. Estes capítulos 32 e 33 oferecem, assim, uma novidade, com a vista interna sobre Jacó – o que ocorre no íntimo do personagem.

O capítulo 32 focaliza as medidas defensivas que Jacó tomará em função do seu temor. A partir daqui, encontramo-lo em calculadas providências com o objetivo de afastar o perigo. Nos primeiros versículos, Jacó envia mensageiros ao irmão (Gn. 32:4-5). Os termos do discurso são sempre diplomáticos, deferentes. Esaú é designado por *adoni,* "meu senhor", ao passo que Jacó se posiciona como "servo" do irmão *(avadekha).* Jacó se faz anunciar ao irmão, informando inclusive que enriqueceu durante a estadia com Labão: *tenho boi e burro, e ovelha e servo e serva; e enviei para anunciar a meu senhor, a fim de encontrar graça a teus olhos* (Gn. 32:5).[4]

Porém os emissários voltam com a notícia de que também Esaú vai ao encontro do irmão, acompanhado de quatrocentos homens! É na eminência de uma guerra, portanto, que o narrador declara o grande temor e aflição de Jacó. Nova medida tática é tomada – Jacó divide seu povo e pertences em dois grupos. *Se Esaú vier a um acampamento e atacá-lo, o acampamento remanescente será salvo*, pondera ele (Gn. 32:8). A tensão cresce. Jacó então se dirige a Deus, implorando por sua proteção (Gn. 32:9-12). O cerne desta súplica encontra-se no versículo 11, onde o personagem

e encerra-se em Gn. 36:43, com a Lista genealógica dos descendentes de Esaú na qual se configura o povo de Edom, ou seja, a linha descartada da herança patriarcal.

[3] Von Rad., Gerhard, op.cit., p.34.

[4] Todos os trechos de *Gênesis* foram citados de *Bíblia com comentários de Rashi* (Gênesis), 1993. Tradução do rabino Motel Zajac.

é bastante direto – *salva-me, rogo, da mão de meu irmão, da mão de Esaú; pois eu o temo porque talvez venha e castigue mãe e filhos.*

O aspecto político deste encontro delineia-se com o envio de presentes, que podem ter o sentido de tributos pagos a Esaú (Gn. 32:13-21). Segundo o crítico e tradutor americano Robert Alter, a palavra hebraica usada neste trecho, *minhá* "também significa 'presente' (e nos contextos de culto, 'sacrifício'), mas tem o sentido técnico de um tributo pago por um povo subjugado ao seu senhor".[5] O relato enumera os bens materiais que precederiam a chegada de Jacó – duzentas cabras e vinte bodes; duzentas ovelhas e vinte carneiros, trinta camelas amamentando com suas crias; quarenta vacas e dez touros; vinte jumentas e dez burros (Gn. 32:14-15). Trata-se, assim, de uma oferta impressionante em sua riqueza.

Ademais, há todo um cuidado por parte de Jacó nas instruções à comitiva, ou seja, de como o irmão deve ser informado de sua vinda (Gn. 32:16-20). Nessas falas, Jacó se diz o humilde servo que envia presentes a seu senhor Esaú. Elementos como tempo e espaço mostram-se fundamentais aqui, organizando a previsibilidade dos acontecimentos. Por um lado, os presentes têm de chegar até o irmão a fim de causar grande efeito, antes que Jacó se apresente em carne e osso. Por outro, o personagem tem em vista determinado espaçamento – cada um dos rebanhos em suas especificidades serão dispostos à sua frente, garantindo assim a distância cautelosa a ser mantida do irmão. A intenção de Jacó se esclarece neste versículo 20 – *aplacarei sua ira com o presente que vai adiante de mim, e depois verei sua face; quiçá me aceite.* Em outras palavras, as medidas preventivas se sucedem umas às outras e parecem não ter fim. Note-se que a exposição narrativa faz corresponder a cada ação do personagem, uma fala que explicita motivos internos. Algo que poderia ser entendido como monólogo interior, o que certamente aprofunda a composição do personagem de Jacó.

Antes do famoso encontro e luta com o ser divino, Jacó separa-se da família, fazendo-os passar o riacho do Yaboq. Sem dúvida, o clímax deste capítulo reside no misterioso encontro que, como destacam vários autores,

[5] Alter, Robert. *Genesis,* 1996, p.179.

virá prenunciar os próximos acontecimentos com o irmão.[6] Jacó enfrenta-o sozinho, não só lutando fisicamente com o homem, mas, sobretudo, exigindo dele a sua bênção. Ora, a questão da bênção tão fundamental no capítulo 27 volta a se colocar aqui de forma radical. Há uma dimensão simbólica inescapável nesta narrativa, inclusive com a mudança de nome do herói. Não mais se chamará *Yaaqov,* mas sim *Yisrael* – diz o homem –, *pois lutaste com Deus e com homens e prevaleceste* (Gn. 32:28). Israel é, em primeira instância, um lutador.[7] O resultado desta presente luta augura, portanto, o bom desfecho de seu encontro com Esaú.

O episódio da luta com o ser divino constitui um nó de sentidos com relação a Jacó. Retomam-se aqui eixos temáticos importantes como os da bênção e do nome, mas implicitamente revê-se o problema do engano, pelo qual obteve o direito de primogenitura que pertencia a Esaú.[8] Na mudança de nome para Israel pode se entrever uma correção do caráter de Jacó, marcado pelo traço tortuoso e enganador. *Yaaqov* em hebraico – "ele estará no encalço", numa tradução aproximada – refere-se primeiramente à ação de Jacó que ao nascer agarrava o calcanhar *(aquev)* do irmão. Outra camada de significado se acresceria ao nome *Yaaqov* na relação com o verbo *aqav,* "dar uma rasteira, suplantar". Assim Israel, ou *Yisrael,* implicaria em uma retificação do ser do personagem ao associar-se com o verbo *yashar,* de onde a possível tradução – "Deus endireitará".

Enfim, os irmãos se reencontram no capítulo 33. Ao avistar Esaú, que chega com quatrocentos homens, Jacó dispõe a família numa ordem bem significativa. Em primeiro lugar, coloca as servas e seus respectivos filhos; depois, Lea, a esposa não amada, com seus filhos; e por Ultimo, Raquel e seu filho predileto José. Não há como deixar de notar que à frente são

[6] Mencione-se, entre estes autores, J. P. Fokkelman *(Narrative Art in Genesis,* 1975, p.208-222); André Chouraqui *(Na Princípio,* 1995, p.341-342); Robert Alter *(Genesis,* 1996, p.181); Michael. Fishbane *(Text and Texture,* 1998, p.51-53).
Na literatura rabínica, o homem misterioso que lutou com Jacó seria o "anjo" de Esaú(*sar*). Em *Blíbia com comentários de Rashi*, op.cit., p.159.
[7] Segundo a etimologia mais comumente aceita do nome *Yisrael* (do verbo *sara,* "lutar"), "Lutador de Deus" ou ainda "Deus lutará". Cf. Chouraqui, op.cit., p.342-343.
[8] Seguimos aqui a observação da comentarista Nehama Leibovitz, que aponta quatro palavras-guia como organizadoras de todo o ciclo de histórias sobre Jacó: *bekhorá,* "primogenitura"; *brakhá,* "bênção"; *rimá,* "engano"; *shem,* "nome". Em *New Studies in Bereshit,* 1981, p.266.

colocados os personagens menos valorizados, tanto do ponto de vista social, quanto afetivo. Pois as concubinas não tinham o mesmo *status* das esposas, embora fossem reconhecidas na sociedade e leis do antigo Israel.[9] Em outras palavras, Jacó raciocina inclusive de modo a posicionar Raquel e José para que fiquem mais protegidos do que os outros membros da família.

Face a face com o irmão, Jacó prostra-se sete vezes diante dele. E aqui temos uma grande surpresa. Após o relato de tantas manobras defensivas por parte de Jacó, Esaú recebe-o de braços abertos! Conforme o versículo 4 – *e correu Esaú ao seu encontro, e abraçou-o; e lançou-se sobre seu pescoço, e beijou-o; e choraram.* Até aqui a exposição narrativa foi minuciosa e extensa, considerando a concisão do estilo bíblico, no que se refere aos temores de Jacó e ao planejamento das suas ações, buscando apaziguar o irmão de várias maneiras.

Percebe-se com nitidez a continuidade narrativa entre os capítulos 32 e 33, de grande qualidade literária. Desde o capítulo 32, dispuseram-se vários recursos: o relato do narrador onisciente; as falas de Jacó para seus emissários, instruindo-os de como devem se dirigir a Esaú; e por fim os discursos diretos de Jacó, entendidos como monólogos interiores. Tudo isso contribui para o adensamento na caracterização do personagem, em seu aspecto calculista e até frio, se quisermos. O contraponto desta atitude reside neste sintético versículo (Gn. 33:4), onde Esaú é descrito com uma série de verbos de ação, todos delineados na esfera afetiva. Tendo em vista o contraste criado na narrativa, a conclusão tenderia a ser a seguinte – Esaú segue o impulso do seu coração, ao passo que Jacó arma cautelosamente seus passos.[10] Mesmo prejudicado pelo irmão, Esaú está pronto a recebê-lo amorosamente.

Destaco neste versículo 4 a última das ações de Esaú, o verbo *wayeshaquehu",* e ele beijou-o". Esse elemento mereceu exame especial na tradição judaica, pois cada letra da palavra encontra-se reforçada por um

[9] Cf. Gene McAfee "os filhos da concubina não compartiam os direitos com os filhos da esposa, a menos que, como Hagar, o contato sexual com a concubina tivesse o explícito propósito de produzir herdeiros; neste caso, o filho tornava-se o filho da esposa". Em *Oxford Essencial Guide to ideas and issues of the Bible,* 2002, "sex", p.458.
[10] Estas observações estariam plenamente de acordo com a caracterização de ambos os personagens nos capítulos 25 e 27. À impulsividade de Esaú, corresponde a racionalidade de Jacó.

ponto acima dela. Trata-se de um dos dez casos de "pontos extraordinários" que figuram na *Torá* (ou Pentateuco). Raramente surgem tais pontos, porém não há consenso sobre sua precisa função. Indicariam problemas na transmissão do texto, como a existência de variantes? Assinalariam importantes questões teológicas naquele trecho? A ocorrência desses pontos é muito antiga, constam dos manuscritos massoréticos e mesmo em alguns manuscritos do Mar Morto, que lhe são bem anteriores.[11]

O fato é que os pontos sobre essa palavra darão oportunidade para diversos comentários na clássica literatura do *midrash.* Esse gênero da literatura judaica constituiu-se na tradição oral de interpretação do texto bíblico, onde a inventividade destaca-se como marca maior. Estes comentaristas são rabinos, cujas produções literárias foram transcritas a partir dos primeiros séculos da era comum. Sua concepção de que a Bíblia é um texto sagrado e que, portanto, não existiriam problemas como erros na cópia dos manuscritos, faz com que a observação seja levada às últimas consequências. Obscuridades na frase, grafia das palavras e até tamanho das letras são convocados para a interpretação. Sem dúvida, o caminho trilhado por esses comentadores é bem peculiar, mas o alcance de sua leitura quiçá nos surpreenda.

Apoiando-se nesses pontos, a literatura do *midrash* deteve-se sobre o beijo de Esaú com certa suspeita. Na verdade, o assunto envolve uma controvérsia entre rabinos. Vejamos como isso foi retomado pelo mais clássico dos comentaristas, conhecido pelo acrônimo de Rashi. Trata-se do Rabino Shlomo ben Yitzhaq (1040-1105), que viveu na cidade de Troyes no norte da França. Sua obra é praticamente imprescindível como ponto de partida na tradição judaica, seja nos comentários bíblicos como também nos do Talmude. Eis então o comentário de Rashi a respeito do beijo de Esaú:

> [A palavra *wayeshaquehu*, "e beijou-o"] está pontuada. Existe uma divergência [de opinião] sobre este assunto na Baraita de Sifrei. Há os que interpretam estes pontos [no sentido] como não o tendo beijado de todo coração. Disse Rabi Shimon ben Yohai: "é sabido

[11] Um resumo a respeito dos "pontos extraordinários" pode ser encontrado em Edson F. Francisco, *Manual da Bíblia hebraica – introdução ao texto massorético,* 2005, p.214-216.

> que Esaú odiava Jacó, mas emocionou-se naquela hora, e beijou-o de todo coração" (Bereshit Rabá).[12]

Convêm aqui alguns esclarecimentos. A literatura rabínica reviu o personagem bíblico de Esaú sob um viés peculiar. Predomina nela a ideia de Esaú como uma espécie de vilão, especialmente nesta obra citada por Rashi, *Bereshit Rabá.* Essa compilação de comentários ao redor do livro de *Gênesis* teria se organizado até meados do século V da era comum, ou seja, no contexto do império romano cristão, já bem estabelecido. Segundo Jacob Neusner, o discurso rabínico de *Bereshit Rabá* se estrutura a partir de uma questão principalmente teológica.[13] É preciso fazer frente a esta Roma cristã, que relê as antigas escrituras judaicas e pleiteia-se como legítima herdeira. Como admitir que as bênçãos de Israel sejam usurpadas por Roma? Nessa perspectiva, Esaú passa a representar um protótipo, que é o da Roma cristã, ao passo que Jacó seria o devotado estudioso da lei, o representante do povo de Israel, que um dia voltará à elevada condição de único abençoado.[14]

Não surpreende, portanto, a ambiguidade entrevista pelos rabinos no gesto de Esaú. Porém Rashi toma uma posição definida neste debate, ao citar a opinião de Rabi Shimon ben Yohai – "é sabido que Esaú odiava Jacó, mas emocionou-se naquela hora e beijou-o de todo coração". Observe-se que a interpretação se alinha ao tradicional modo de leitura do *peshat* (da palavra "simples" em hebraico), cuja característica seria a de manter-se rente aos dados do texto bíblico.[15] O comentário considera a

[12] Em *Bíblia com comentários de Rashi,* op.cit., p.161. Na literatura rabínica entrelaçam-se obras e convivem autores de vários tempos, em virtual diálogo. Rashi refere-se à obra *Sifrei,* compilação de comentários sobre o livro de *Números*, redigida ao redor do século III d.C. Mas o comentário em questão é citado da obra *Bereshit Robô* (posterior a *Sifrei),* sendo que Rashi o atribui a Rabi Shimon ben Yohai, que teria produzido entre os anos de 139 a 165 d.C. (cf, a classificação de Strack, Hermann, 1959, p.115). Note-se que o mesmo comentário é atribuído em *Bereshit Robô* a Rabi Shimon ben Eleazar, cuja produção situar-se-ia mais à frente, entre 165 a 200 d.C. (cf. Strack, p.117). Como literatura de cunho oral, existe mesmo certa instabilidade quanto a autores – a autoria dos comentários é, na melhor das hipóteses, atribuída e muitas vezes nem mesmo mencionada.

[13] Neusner, Jacob. Introduction to rabbinic literature, 1994, p.365.

[14] Este assunto foi tratado mais extensamente no meu Livro. Wajnberg, Daisy. *O Gosto da Glosa: Esaú e Jacó na tradição judaica,* 2004.

[15] A tradição judaica distingue quatro modalidades de interpretação do texto bíblico. É o chamado *PARDES,* acróstico que reúne as iniciais de cada tipo de interpretação. O *peshat*

informação prévia sobre o ódio de Esaú (em Gn. 27:41), contrabalançada com outros elementos textuais. O personagem de Esaú é precipitado, impulsivo, mas também dado a manifestações amorosas. Mesmo quando pensou em matar o irmão, Esaú não o faria enquanto vivesse seu pai. Aliás, a própria literatura do *midrash* admite o grande amor e respeito de Esaú pelo pai. Por outro lado, Jacó mostra-se marcado pela astúcia, pelos movimentos planejados, pela racionalidade com que busca atingir seus objetivos.

O que Rashi não mencionou é o outro pólo interpretativo dessa discussão, tal como aparece em *Bereshit Rabá.* Por meio de uma expansão narrativa, o *midrash* buscará responder ao fato de existirem pontos sobre a palavra *wayeshaqehu.* Eis a solução atribuída a Rabi Yanai: os pontos estariam aí para nos ensinar que Esati "queria na verdade mordê-lo; porém o pescoço do Patriarca Jacó transformou-se em mármore e assim os dentes daquele homem malvado ficaram abalados e bambos". Mas o comentarista prossegue na sequência do texto bíblico onde, após o beijo, relata-se que ambos os irmãos choraram. Sim, conclui ele, choraram – um por causa do seu pescoço, e o outro, por causa dos dentes.[16]

Em seu primeiro passo, a história de rabi Yanai recorre a um elemento mágico ao gosto do conto popular, no qual os adversários definem-se claramente. Aqui impera o Patriarca Jacó com seu alvo pescoço de mármore, elevando-se sobre o ímpio Esaú. Porém o comentário logo se volta, com corrosivo humor, para ambos os personagens, expondo-os em suas dores terrenas e deixando-os irmanados num patamar bem rasteiro. Assim, o arremate satírico dos rabinos acaba por despir as eventuais ilusões que porventura restassem quanto à fraternidade. Pois tanto o beijo de Esaú quanto o pranto dos irmãos não corresponderiam à genuína emoção pelo reencontro.

seria a leitura simples, que se atém ao que está inteiramente presente no texto. Já o *remez* opera com elementos não totalmente expressos, preenchendo lacunas textuais com a alusão. Por sua vez, o *drash* (do verbo "indagar", "investigar") ergue-se a partir do que o texto não diz, solicitando o escrito de forma inventiva. E finalmente o *sod* (da palavra "segredo" em hebraico), muito usado na mística judaica, em que o sentido seria cifrado.

[16] Vide Gn. R. LXXVIII: 9. Em *Bereshit Robô,* tradução inglesa (1939) baseada na edição de Vilna. O comentarista citado, Rabi Yanai, teria produzido entre os anos 219 e 279 d.C. na Palestina (cf. a classificação de Strack, op.cit., p.119).

Aos olhos modernos, a liberdade de Rabi Yanai para com o texto bíblico talvez pareça assombrosa. Mais ainda ao percebermos que a oportunidade exegética abriu-se pura e simplesmente com um trocadilho. De fato, a atenção aos aspectos formais da linguagem faz parte da literatura do *midrash*, a ponto de incluir a criação de jogos de palavras. Neste caso, o comentarista brincou com a proximidade sonora de dois verbos, "beijá-lo" e "mordê-lo" (no original, *nashqo* e *noshkho*).[17] Embora essas palavras não façam parte do mesmo campo semântico, foi o jogo dos significantes que fez aparecer uma convergência reveladora entre beijo e mordida.

Para além da ousadia na interpretação, caberia a pergunta. O que resulta deste movimento de leitura de um texto para outro? Primeiramente, vale destacar que o uso de ingredientes do conto popular não indica ingenuidade. Muito pelo contrário, a anedota demonstra agudeza ao abordar a questão humana, obtendo um potente efeito. Em seu rodeio exuberante, o comentário parece afastar-se do texto que se propõe a ler e, no entanto, não só retorna para algo que está presente na Bíblia, como ainda lhe imprime maior força. Pois a resposta do *midrash* atende ao realismo na composição dos personagens e mesmo sublinha o extremo pessimismo com que a Bíblia trata o relacionamento entre irmãos. A começar de Caim e Abel, cujo radical desfecho é o fratricídio.

Não por acaso confluem tantas hesitações para este motivo – o do beijo fraternal. Em termos mais amplos, pode-se inclusive lembrar do traiçoeiro beijo de Judas na tradição cristã. De fato, na Bíblia há uma variedade de acepções para o termo *ahim,* "irmãos", que não se refere apenas àqueles reunidos por laços de sangue. *Ahim* são chamados mais extensamente os membros do mesmo clã, assim como os que partilham a convivência como vizinhos.[18] Também *ahim* são aqueles ligados por relações contratuais – é o caso de Labão, que recebe Jacó e o chama de "irmão" (Gn. 29:15), mas também lhe engana e explora no salário. Não só

[17] Veja-se a tradução de Nehama Leibovitz para o comentário de Rabi Yanai: Said Rabi Yanai to him: why then is the word pointed above? But we must understand that he come not to kiss him **(nashqo)** but to bite him **(noshkho).** Whereupon the patriarch Jacob's neck turned to marble, setting that wicked man's teeth on edge. What then is the implication of the phrase: "and they wept"? This one wept on his neck and the other, on (account of) his teeth. Op.cit., p.374.

[18] Veja-se, por exemplo, a fala de Lot aos sodomitas, tentando demovê-los da agressão para com seus hóspedes: "Por favor, meus irmãos, não façais maldade" (Gn. 19:7).

as relações fraternais, como o gesto mesmo que expressa o vínculo entre irmãos parecem cercar-se de ambivalência, amor e ódio sempre mesclados. Paira, afinal, uma sombra sobre os afetos que ligam os irmãos. As atitudes explícitas quiçá escondam outras razões. Qual então seria a verdade, aquela que vai dentro do coração dos homens?

Se a Bíblia hebraica prima pela complexidade na representação da natureza humana, esse desenlace do conflito entre Esaú e Jacó alcança um realismo ímpar. É preciso reconhecer a profunda ironia, que atinge o coração mesmo da narrativa nestes dois capítulos, 32 e 33. Este não seria exatamente um *happy end.* Em termos humanos, existe um questionamento da possível harmonia entre irmãos, à medida que as dúvidas vão surgindo das entrelinhas e se acumulam nas bordas do texto. Até que ponto houve verdadeira reconciliação aqui? Se considerarmos o aspecto político, o reencontro de Esaú e Jacó foi exitoso – ambos entram em acordo, resultando na definição e estabelecimento nos respectivos territórios. No entanto, a dinâmica narrativa torna-se mais intrincada ao se infiltrar outra linha de sentido – a de que o arranjo encontrado entre os irmãos talvez obedeça mais a conveniências do que à verdade dos sentimentos. Frente à questão humana, é preciso fazer uma pausa. Como sempre, nos melhores momentos da narrativa bíblica, resta ao leitor a reflexão – qual seria mesmo a natureza do vínculo entre irmãos?

Dayse Wajnberg
Psicanalista
Mestre em Comunicação e Semiótica – PUC-SP
Doutora em Língua hebraica, Literatura e Cultura Judaicas – USP – livros publicados

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bíblia com comentários de Rashi (Gênesis). Tradução do Rabino Motel Zajac. São Paulo:I. U. Trejger, 1993.

Genesis. Tradução e comentário de Robert Alter. Nova York: Norton & Company, 1996.

No Princípio (Gênesis). Tradução para o francês e comentários de André Chouraqui, tradução para o português, Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

Midrash Rabbah, Genesis. Traduzido pelo Rabino Dr. H. Freedman. Notas, glossário e índices por H. Freedman e Maurice Simon, London: Soncino Press, 1939.

FISHBANE, Michael. *Biblical text and texture:* a literary reading of selected texts. Oxford: Oneworld Publications, 1998.

FOKKELMAN, J. P. *Narrative Art in Genesis.* Assen, Amsterdam: Van Gorcum, 1975.

FRANCISCO, Edson F. *Manual da Bíblia hebraica* – introdução ao texto massorético. São Paulo: Vida Nova, 2005.

LEIBOWITZ, Nehama. *New Studies in Bereshit.* Quarta edição. Jerusalém: Eliner Library, 1981.

METZGER, Bruce; Coogan, Michael (eds.). *Oxford Essencial Guide to ideas and issues of the Bible.* Nova York: Berkley Books, 2002.

NEUSNER, Jacob. *Introduction to Rabbinic Literature.* Nova York: Doubleday. 1994.

VON RAD, Gerhard. *Genesis:* a commentary. Revised edition. Filadélfia: Westminster Press, 1972.

STRACK, Hermann. *Introduction to the Talmude and the Midrash.* Nova York: Meridian Books, 1959.

WAJNBERG, Daisy. *O Gosto da Glosa:* Esaú e Jacó na tradição judaica. São Paulo: Humanitas, 2004.

Os estudos bíblicos e a exegese judaica na Idade Média

Cláudia Andréa Prata Ferreira

Introdução

A Idade Média foi um período rico para a exegese judaica, tendo-se assistido a uma produção intensa de obras bíblicas, em que se incluem os comentários, baseados nos trabalhos filológicos ou filosóficos. Em geral, os exegetas enveredaram por um literalismo estrito ou por um alegorismo inspirado no *midrash* antigo ou renovado à luz do aristotelismo e neoplatonismo, tendo sido escolhidas as vias do racionalismo ou de uma mística particular, a Cabalá.

Breve panorama dos séculos VII-X

Massorá – Vocalização e padronização dos textos bíblicos. Versão autorizada.

Os massoretas se encarregaram de preservar os textos judaicos e o *lashon hakodesh,* a língua sagrada (hebraico) para assegurar sua transmissão correta. A acentuação massorética foi criada pelos massoretas, os escribas, antigos mestres fariseus, que preservavam o texto bíblico. O termo massoreta origina-se do hebraico *massorá* "cadeias" ou "tradição", donde, "legar", "transmitir".

Como o alfabeto hebraico só possuísse consoantes, os massoretas criaram no século IX um tipo especial de vogais, na realidade pontos e traços, colocados acima, ao lado e abaixo das consoantes, permitindo desta forma uma prosódia adequada do texto bíblico preservando o seu sentido. Os massoretas também criaram símbolos para os acentos musicais, chamados *taamim,* que significa, literalmente "gostos", denominados às vezes, *neguinot* "notas" ou "melodias". Esta acentuação constituía um sistema de notação musical para o cântico do texto hebraico nas leituras públicas da *Torá* (Pentateuco). A leitura do texto bíblico é ainda realizada nos dias atuais na forma de canto.[1]

[1] Na Idade Média, os cristãos diante da necessidade de facilitar a citação e uso do material bíblico para fins litúrgicos realizam a divisão em capítulos e versículos. O arcebispo Estevão

Os três ambientes da exegese judaica

1- Ambiente árabe-islâmico – SÉCULOS IX-X

Saadia Gaon (882-942)

A exegese medieval judaica nasceu em ambiente árabe-islâmico com Saadia Gaon. Esta nova exegese estendeu-se pelo norte da África até alcançar seu esplendor em Sefarad (termo hebraico para designar Espanha).

Autor de obras de gramática e lexocografia hebraicas, que contribuíram para o estudo e tradução dos textos bíblicos, realizou comentários bíblicos que deram nova vida à exegese literal no contexto da polêmica com o caraísmo. Compôs comentários sobre a *Torá* (Pentateuco), *Mishlei* (Provérbios), *Iyov* (Jó) e *Yeshaiahu* (Isaías). Traduziu a *Torá* para o árabe, *Tafsir.* Características: preocupação com o racional e o literário, omissão e acréscimo de palavras e eliminação ou uso atenuado dos antropomorfismos. Inclui comentários e notas sobre aspectos gramaticais.

Saadia aceitava o fato que todas as palavras da *Torá* eram divinas. Insistia que a verdade do texto bíblico está na razão e que sempre que a Bíblia parece estar em conflito com a razão, as palavras devem ser compreendidas em um sentido metafórico e alegórico. É desta forma que Saadia explica, por exemplo, as palavras da serpente (Gn 3,1) e do asno falante de Bilam (Nm 22,28). A exegese de Saadia apoiava-se na filologia e filosofia árabes e se caracterizou pelo desenvolvimento dos sentidos literal e midráshico.

2- A exegese judaica em Sefarad (Espanha)

A exegese judaica praticada em Sefarad caracterizava-se por sua reprodução filológica e literal, consequência do contato com a língua e a

Langton, de Cantuária, distribuiu o texto latino do Antigo e Novo Testamento em capítulos. Por sua vez, esta divisão foi introduzida no texto hebraico do Antigo Testamento (em hebraico, denominado de *Tanach)* e no texto grego da Septuaginta. A divisão dos capítulos em versículos como atualmente a temos data do século XVI E.C. Santes Pagnino de Lucca (1470-1536) dividiu o Antigo e Novo Testamento em versículos numerados, este trabalho ficou sendo definitivo para o Antigo Testamento.

filologia árabes. Contudo não deixa de cultivar também a exegese filosófica e figurativa. Cabe lembrar que o método filosófico seguiu um caminho anteriormente traçado pela exegese de Saadia Gaon, influenciado pelo neoplatonismo. O estudo da filosofia e da sua aplicação à religião tornou-se um traço característico da cultura judaica em Sefarad.

SÉCULO XI

Salomão Ibn Gabirol – RASHBAG (1021-1057)

Poeta e filósofo. Sua grande obra *Mekor Chaim* "A Fonte de Vida" foi escrita em árabe e traduzida para o latim. Não utiliza provas bíblicas para suas afirmações, baseando-se apenas nas provas racionais. Desenvolveu o sentido moral do texto bíblico com a finalidade de provar a racionalidade do mesmo. Aplicou ao texto bíblico as doutrinas místicas neoplatônicas das emanações em voga no pensamento teológico e filosófico cristão. A interpretação de Ibn Gabirol era considerada contrária ao pensamento judaico tradicional sobre Deus e a Criação no texto bíblico.

Ioná Ibn Ianah

Realizou o primeiro esforço de aplicação dos conhecimentos filológicos de sua época ao estudo exegético bíblico. Praticava um método crítico rigoroso e não hesitava em corrigir o texto massorético quando este não se adequava às regras da gramática.

Bahia Ibn Pakuda (1050-1120)

Juiz rabínico *(dayan).* Autor de *piyyutim* (poesia litúrgica adicionada à liturgia judaica a partir de VII E.C). Primeiro filósofo do judaísmo hispânico. A obra de Ibn Pakuda desenvolveu o caminho do *Mussar* (moral) na exegese judaica. Sua obra representava a aplicação prática da filosofia à religião. Seu tratado de ética era baseado na ética judaica tradicional e também era permeado de influências do misticismo *sufi* persa e do idealismo platônico.

Ibn Pakuda argumentava que o judaísmo é uma religião que impõe muitos deveres ao ser humano, sendo os deveres do coração mais numerosos e importantes que os demais, contudo os mais negligenciados.

Partindo dessa premissa, Ibn Pakuda coloca que é imprescindível que o coração acompanhe cada uma das ações do ser humano, do contrário seus atos serão mecânicos, portanto, religiosamente imperfeitos. Escreveu o livro *Chovot halevavot* "Deveres do coração" onde explicava como o judeu deveria proceder para atingir uma religiosidade elevada.

O livro contém uma introdução e é dividido em dez partes, *Dez Portais: Shaar haYihud,* a afirmação da unidade de Deus; *Shaar haChochmá,* a maravilha pela sabedoria com que o Universo foi criado; *Shaar hatefilá,* ensina como agradecer a um benfeitor humano e como manifestar nossa gratidão a Deus; *Bitachon,* a confiança em Deus; *Avodá,* venerar Deus através da atuação; *Anavá,* o portal da humildade; *Teshuvá,* penitência (=arrependimento), descontinuar o mal, pedido de perdão, promessa de não repetir a ofensa; *Cheshbon hanéfesh,* autoexame; *Perishut,* asceticismo balanceado; *Ahavát haShem,* o amor a Deus.

SÉCULO XII

Moisés Ibn Ezra (1055-1138)

Poeta. Autor de mais de trezentos poemas e duzentas poesias litúrgicas. Suas composições litúrgicas tiveram ampla repercussão.

Iehudá Halevi (1075-1141)

Poeta e médico. Estudou literatura bíblica e rabínica, filosofia grega e medicina, fazendo desta última, por algum tempo, sua profissão. Escreveu versos nos quais exalta a *Torá,* comenta a história judaica e enaltece a santidade do povo, afirmando sua fé na eternidade de Israel e na nobreza de sua missão entre as nações. Sua obra contém cerca de 350 liturgias e hinos religiosos.

Seu pensamento filosófico encontra-se expresso no O *Livro de Argumentação e de Prova em Defesa da Fé Desprezada,* escrito em árabe e mais conhecido em sua tradução para o hebraico como, o *Kuzari.* O *Kuzari* é um tratado apologético escrito sob a forma de diálogo, forma sucinta de exposição, argumentação e análise do pensamento ético da religião judaica.

Halevi combina o neoplatonismo e o misticismo *sufi* com uma devoção piedosa. Contudo, opôs-se à tendência de muitos pensadores

judeus de sua época de substanciar as verdades da fé por meio de provas de filosofia especulativa. No *Kuzari,* Halevi manifestou seu repúdio ao uso da filosofia como a suposta chave da certeza religiosa e considerava que a Revelação bíblica é a fonte da verdade religiosa e, como foi um ato público no Sinai, é, portanto, inquestionável. Somente a clara determinação do relacionamento entre Deus e o indivíduo está além do que pode ser conhecido como filosofia.

Abraão Ibn Ezra (1089-1164)

Filósofo, poeta, gramático, astrólogo, matemático e astrônomo. O mais original comentador da Bíblia no período medieval. Precursor da crítica bíblica moderna. Realizou estudos de gramática e exegese, astronomia e filosofia neoplatônica, além de comentários sobre a *Torá.* Elaborou um novo método de interpretação bíblica. Rejeição ao método alegórico de interpretação de Maimônides.

Ibn Ezra distingue quatro modelos existentes de interpretação do texto bíblico: o dos *geuonim,* demasiado amplo; o dos caraítas, demasiado apegado à letra da Bíblia e falta-lhes o recurso do *Talmude* e Tradições Orais; o dos *alegoristas,* que em tudo vêem enigmas e mistérios; e dos *homilistas,* que menosprezam o senso comum. Ibn Ezra rejeita esses caminhos e ousa enveredar por trilhas diferentes.

Para Ibn Ezra, o método filológico e a análise lógica são os únicos meios que permitem extrair o sentido correto dos textos bíblicos. Nesta linha de pensamento e paralelamente opondo-se à doutrina tradicional que atribuía a autoria do *Pentateuco* a Moisés, Ibn Ezra afirmou que algumas partes do *Pentateuco,* sobretudo do *Deuteronômio,* foram compostas numa época tardia.

Considerado por alguns especialistas como o verdadeiro iniciador da metodologia moderna de *Crítica Superior* aplicada aos estudos bíblicos. Aplicando esse método, foi o primeiro a revelar, baseado em evidências do texto bíblico, que o *Livro de Isaías* era, na verdade, *dois* livros – as obras conjuntas de dois profetas distintos: Isaías ben Amós, que pregou em Jerusalém no séc. VIII a.E.C. e o *Dêutero* "Segundo" Isaías, que viveu cerca de duzentos anos mais tarde no cativeiro babilônico.

Ibn Ezra realizou uma síntese entre a exegese literal e a alegórica, inclusive no comentário ao *Cântico dos Cânticos,* que a tradição judaica colocava como uma interpretação alegórica.

Maimônides – RAMBAM (1135-1204)

Rabino Moshe Ben Maimon é reconhecido como o mais famoso dos comentaristas judeus: escritor, filósofo, médico de renome e mestre talmúdico.[2]

Sua obra magna, *Mishnê Torá* "Repetição da *Torá",* é considerada até hoje como a mais conceituada e completa codificação da lei judaica, na qual explica nos fundamentos da crença judaica que a *Torá* é verdadeira. Ao contrário de seus predecessores, que agrupavam as leis na ordem que aparecem na *Torá,* Maimônides procurou dividi-las segundo princípios lógicos, procurando mostrar a base racional das leis judaicas.

Até a Idade Média, a religião judaica não tinha uma doutrina sistematizada. Na Idade Média, os contatos dos judeus com o cristianismo, o Islã e a filosofia grega tornaram necessários aos pensadores judeus, como Maimônides, formular as principais crenças do judaísmo.

Ao formular os *Treze Princípios de Fé* (em hebraico *Ikarim)* no século XII E.C. Maimônides percorreu a literatura judaica sagrada, estabelecendo os principais pontos de afirmação e crença no Deus único e em Sua revelação a Moisés, o líder de povo judeu.

Maimônides escreveu também o livro *O Guia dos Perplexos (Moré Hanevuchim)*,[3] repleto de referências ao texto bíblico e à literatura rabínica, como também das filosofias grega e árabe e ainda referências a teorias, doutrinas e opiniões das mais variadas procedências. Maimônides reflete sobre os prós e contras das teorias filosóficas em voga, procurando analisá-las à luz do judaísmo e, ao mesmo tempo, formular o judaísmo com auxílio destas teorias.

---

[2] Site para estudo: http://www.jewishgates.com/fite.asp?File_ID=344.

[3] Ver LAM, Uri. *O GUIA DOS PERPLEXOS DE MAIMÔNIDES:* A Profecia e a Teoria da Criação frente à Teoria da Eternidade do Universo em Aristóteles. Dissertação de Mestrado em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Campinas-SP, abril de 2003. Ver também a edição elaborada por Uri Lam *sobre O Guia dos Perplexos* – editada pela Sefer, São Paulo, 2003. 2 v.

No livro *O Guia dos Perplexos,* capítulos 17-19, Maimônides procura explicar a linguagem figurada do texto bíblico tomando como exemplo o *Salmo* 77, referindo-se à morte dos egípcios no Mar Vermelho: "As águas viram-nos e ficaram com medo, as profundezas tremeram... a terra tremeu e estava confusa". Maimônides afirma que um milagre não pode provar aquilo que é impossível. Serve apenas para confirmar o que é possível.

Maimônides rejeita a interpretação literal do texto bíblico porque conduz a absurdos inaceitáveis para a mente esclarecida. Prova a existência de Deus segundo a razão e segundo a fé, como era costume na época. Seu racionalismo chocava as mentes mais voltadas para a tradição.

SÉCULO XIII

Nachmânides – Nachmani/Ramban (1194-1270)

Sábio espanhol. Comentarista bíblico e talmudista, cabalista de renome, poeta e médico.

Nachmânides se preocupa com a compreensão da sequência das passagens bíblicas e o significado mais profundo das leis e narrativas presentes na *Torá.* Utiliza e critica inúmeras interpretações alegóricas e legais propostas pelos sábios do *Talmude* e do *Midrash* em explicações a vários trechos, procurando demonstrar sua ligação e compatibilidade com o texto.

O comentário de Nachmânides reflete uma visão pessoal sobre Deus, a *Torá,* Israel e o mundo em geral. Nachmânides procura nas narrativas da *Torá* a inspiração para a compreensão de eventos que ocorreram posteriormente na história do povo judeu.

Outra característica do comentário de Nachmânides é a sua sensibilidade psicológica, manifestada na interpretação de algumas passagens bíblicas bem como a sua maneira racional de explicar a prática das *Mitzvot* (Mandamentos).

Nachmânides cita com frequência Maimônides, Rashi, Ibn Ezra e também faz alusões a *Cabalá.* Seu comentário bíblico foi impresso pela primeira vez em Roma, em 1480.

3- A exegese judaica na Europa medieval

O perfil da exegese praticada nos demais países da Europa é bem diferente do que era realizado nos países árabes e em Sefarad. Com um grau de educação em geral inferior, privados do contato com a cultura árabe e de uma formação filológica comparável aos exegetas de Sefarad, a única fonte dos exegetas *ashkenazim* – judeus que viviam na Europa Central e particularmente na Alemanha – eram as versões targúmicas (material em aramaico) e os textos midráshicos e talmúdicos, para cuja interpretação serviam-se do sentido homilético como desenvolvimento do sentido literal.

SÉCULO XI

Rashi (1040-1105)

O comentário de Rashi é famoso por sua concisão, simplicidade e clareza. A característica marcante de seu comentário bíblico é a explicação do texto no seu sentido literal *(Peshat),* enriquecida com a citação de diversas fontes de origem rabínica. Contudo, fiel à tradição *ashkenazi* e a tradição gaônica, desenvolveu também o sentido midráshico, com a preocupação de dar vida às comunidades judaicas na Diáspora. Para Rashi, o sentido literal do texto bíblico e as *Agadot* (textos alegóricos) são o que melhor se prestam para explicar as passagens bíblicas.

Os trabalhos de Rashi sobre o *Talmude* continuaram através de um grupo de eruditos denominados de *Tossafistas,* muitos dos quais eram netos ou bisnetos de Rashi. Usou também seu conhecimento linguístico do hebraico para embasar alguns de seus comentários, além de empregar frequentemente o francês arcaico de uso corrente em sua época.

Rashi usava um tipo de letra própria, conhecido como **Escrita de Rashi**, uma forma semicursiva da escrita hebraica. Também denominada *Mashket* é conhecida como "caracteres rabínicos". Até hoje os comentários de Rashi são impressos com essas letras ao lado dos caracteres quadráticos para distinguir o corpo do texto (bíblico) de comentário (de Rashi) no texto.

O texto talmúdico não leva qualquer tipo de pontuação, tais como pontos e vírgulas, omite as vogais e a rapidez com que foram feitas as anotações ocasiona evidentes saltos de palavras e abreviações. Procurando

facilitar o seu estudo foram escritos numerosos comentários ao *Talmude,* dos quais o mais conhecido é o de Rashi (Rabi Shlomo Itzhaki).

Ao lado dos comentários de Rashi, as edições do *Talmude* registram vários outros, que frequentemente se opõem a Rashi ou abordam aspectos que ele deixou de lado.[4]

SÉCULO XII

Kinnhi, Davi – RADAK (1160-1235)

Linguista e exegeta bíblico. Desenvolveu o estudo da lexicografia hebraica.

Seu livro de gramática *Michlol* e seu dicionário bíblico *Sefer hashorashim* resumem os trabalhos empreendidos por seus predecessores Iehudá ben Chaiuch e Ioná Ibn Yanah. Kimhi considerava a si mesmo como um mero compilador. Contudo, manifestou a sua originalidade ao ampliar as teorias de seus antecessores, resumindo e analisando em *Michlol,* pela primeira vez, claro esquema compreensível e global da língua hebraica. Por sua vez, em *Sefer hashorashim,* Kimhi se destaca por seu ordenamento sistemático. Suas interpretações das palavras se baseavam na etimologia e na comparação da língua hebraica com outras línguas, em especial o árabe e o aramaico. O autor dominava as formas da exegese bíblica de sua época e sintetizou todos os métodos de seus predecessores. Dedicou também atenção à classificação por temas e aos problemas linguísticos e formais. Explicou as palavras segundo suas formas gramaticais e suas origens etimológicas. Suas interpretações incluem elementos exegéticos e filosóficos.

Os comentários de Kimhi contêm elementos polêmicos com relação à exegese cristã, que não estavam presentes na exegese de Sefarad, uma vez que esta se desenvolveu num mundo aberto da sociedade muçulmana e não tanto no ambiente de polêmica da sociedade cristã.

[4] Uma página do *Talmud* mostra uma coluna central, o próprio texto, e em redor dela urna espécie de cortiça permanente crescente, os comentários dos rabinos posteriores. *Talmud Yerushalmi = Mishná + Guemará* da Terra de Israel. e *Talmud Bavli = Mishná + Guemará* da Babilônia.

A partir do método filológico, Kimhi rechaçava as interpretações alegóricas e míticas, pois segundo ele não há como atribuir às profecias bíblicas um sentido messiânico que nunca possuíram. Dessa forma, Kimhi recusava concretamente a interpretação cristológica realizada pelos cristãos ao *Salmo 10.*

Kimhi comentando a passagem de *Bereshit (Gn 3,1)* sobre a criação da luz antes do Sol, sustentou que o Sol e a Lua foram criados no primeiro dia, mas que só brilharam sobre a terra no quarto. Na passagem de *Bereshit 3,1,* onde a serpente fala com Eva, observamos sua preocupação com o sentido literal, de que um animal falou, mas não aceitou a visão atribuída a Saadia Gaon de que a serpente não falou. Pois, se a serpente não falou, por qual motivo foi punida? Kimhi igualmente ficou preocupado com a ideia de que a serpente apenas gesticulou. Como uma mulher a compreenderia? Kimhi não fornece uma resposta satisfatória, mas a sua discussão indica uma aguda consciência crítica.

Exegese rabínica: Pardes e a tradição cabalista

> Acaso não é minha palavra como fogo? Diz o Eterno: e como martelo que faz pedras em pedaços? (Jr 23, 29. – Assim como o martelo produz faíscas, assim um versículo se desdobra em várias significações. (TRATADO SANHEDRIN 34a)[5]

> Assim como as águas do Mar contêm entre os vagalhões ondas pequenas, assim também na Torci, entre uma e outra expressão, há minúcias e pormenores de interpretação, conforme está escrito: "guarnecidos de Tarshish" (Cn 5,14) – é o Talmude, comparável ao Grande Mar. (MIDRASH SHIR HASHIRIM RABÁ 5,14)[6]

A hermenêutica talmúdica consistiu inicialmente das sete normas estabelecidas por Hilel, o Ancião. As regras são, a rigor, regras de lógica formal: silogismo, analogia, dedução, indução, antinomia e distinção. Estas sete *midot* "normas" foram posteriormente desenvolvidas e ampliadas por Rabi Ishmael até treze e Rabi Eliézer da Galileia continuou a desenvolvê-

[5] Apud: MENORAH (1978) p.90.
[6] Ibidem, p.90.

las e pormenorizá-las chegando atingir trinta e duas normas.[7] Esse número não engloba todos os pormenores interpretativos no *Talmude*. Em tempos

[7] Encontramos no estudo de Miguel Pérez Fernández IN: ARANDA PÉREZ, G. (2000) p.479-482, um comentário sobre as coleções de *midot* e a formulação das regras de cada coleção, a saber de Hilel, Ishmael e Eliézer.
A elaboração das coleções de *midot* deve ser compreendida como um processo lógico da academização da exegese. As coleções não representam todas as regras, pois existem muitas, muitas até mais antigas, que não entraram nestas três coleções (Hilel, Ishmael e Eliézer).
Observamos que boa parte das regras catalogadas são de origem helenística. As regras usadas são mais que as catalogadas, donde as duas primeiras coleções, possivelmente, tentariam ter um caráter restritivo, ou seja, não usam outras, senão as que aqui foram catalogadas. Dessa forma, as *midot* seriam uma tentativa de frear a dependência hermenêutica propiciada pela exegese inspiracional e apocalíptica e pelos princípios alexandrinos.
As sete (7) regras de Hilel
1. Kal vachômer, argumento a fortiori.
2. Guezerá shavá, lei de analogia.
3. Binian av mi-katuv echad, construção de uma família de textos a partir de um só.
4. Binian av mi-shne ketuvim, construção de uma família de textos a partir de dois textos.
5. kelal u-ferat u-ferat ve-kelal, o geral determina-se pelo particular seguinte, e o particular determina-se pelo geral seguinte.
6. Ke-yose' bo ba-makom' aher, como acontece também em outro lugar.
7. Davar ha-lamed me-iniano, esclarecimento pelo contexto.

As treze (13) regras de Ishmael
1. Kal vachômer, argumento a fortiori.
2. Guezerá shavá, lei de analogia.
3. Binian av, construção de uma família de textos aparentados.
4. Kelal u-ferat, o geral determina-se peto particular seguinte.
5. Perat ve-kelal, o particular determina-se pelo geral seguinte.
6. Na sequência geral-particular-geral argumenta-se segundo o conteúdo do particular.
7. Quando o geral exige o particular e o particular exige o geral.
8. Quando alguma coisa incluída num princípio geral especifica-se para ilustrar o mesmo princípio geral.
9. Quando se especifica algo incluído no princípio geral, é para amenizar a Lei, não para ser mais rigorosa.
10. Quando uma especificação não é semelhante á do princípio geral.
11. Quando a especificação traz uma circunstância totalmente nova.
12. Interpretação segundo o contexto.
13. Quando há contradição entre dois textos, um terceiro decide.

As trinta e duas (32) regras de Eliézer ben Yosé ha-Gelili
1. Ampliação, inclusão.
2. Limitação, restrição, exclusão, redução.

recentes foram estimadas em várias centenas. Ao mesmo tempo, as regras de Rabi Ishmael abrangem os métodos fundamentais e vários são largamente utilizados. Os princípios exegéticos mais importantes são: *kal vachômer, guezerá shavd, binian av, kelal u-ferat* e *davar ha-lamed me-iniano.* Vamos exemplificar com a primeira norma:

> Cal Vahómer (simples e complexo): essa primeira norma raciocina com dois termos, um menor e outro maior, empregando o conhecido argumento a minori ad majus ou a majori ad minus. Este argumento é mencionado pela primeira vez em Avot (1, 5): Al tarbé sihá im haishá: b'ishtó amrú cal vahómer b'eishet haveró – "não converse

3. Ampliação seguida de outra ampliação.
4. Limitação seguida de outra limitação.
5. Aplicação expressa do argumento a fortiori.
6. Aplicação implícita do argumento a fortiori.
7. Analogia.
8. Famílias de textos.
9. Expressão abreviada ou elíptica.
10. Repetições.
11. Sequência interrompida.
12. O que se aduz para ilustrar e fica por sua vez ilustrado.
13. O fato que ilustra uma generalidade anterior.
14. Explicação do sublime pelo comum.
15. A contradição entre dois textos resolve-se por um terceiro.
16. Expressões singulares.
17. O que não se explica em seu contexto, mas sim em noutro.
18. O que se diz em relação à parte e vate para a totalidade.
19. O que se diz de uma coisa e pode aplicar-se a outra.
20. O que se diz de uma coisa sem referir-se a ela, mas a outra para cuja compreensão é necessária.
21. Quando algo se compara a duas coisas diferentes, deve-se escolher a melhor das duas.
22. Expressão que se deve explicar por outra análoga.
23. Expressão que serve de analogia para outra.
24. Especificação de alguma coisa contida em uma afirmação geral para oferecer ensinamento sobre si mesma.
25. Especificação para oferecer ensinamento sobre outra coisa.
26. Expressão metafórica *(mashal,* com sentido de *alegoria).*
27. Correspondência.
28. Paronomásia (jogo de palavras com raízes homófonas).
29. Gematria (interpretação pelo valor numérico das palavras).
30. Notáricon (entender as palavras como abreviaturas de outras tantas).
31. O antes e o depois, nas frases.
32. O antes e o depois, nas seções.

demais com a mulher; com a própria mulher, foi dito, e por muito mais razão com a mulher do próximo”.[8]

O *kal vachômer* é um método simples de dedução que existe em todos os métodos de lógica, permitindo a dedução de um caso menor para um maior ou de um caso leve para um caso grave.

Outro princípio hermenêutico básico é *guezerá shavd,* que podemos definir como uma medida filológica. O método consiste em uma inferência feita através de uma expressão similar usada em duas partes diferentes do texto bíblico. Esta inferência, oriunda da analogia textual entre dois textos do *Tanach* (Bíblia hebraica), tem duas finalidades: a explicação (exegese) de um trecho ambíguo de uma lei através da compreensão de um outro trecho semelhante em outra lei e como um argumento para a construção de leis. Nesta situação, algumas limitações impostas por uma lei em um dado trecho do texto bíblico poderiam ser aplicadas a outra, encontrada em outro local do texto bíblico.

Como exemplo de aplicação do método *guezerá shavá,* citaremos a resolução da dúvida sobre se é permitido o sacrifício pascal quando *Pessach* (Páscoa Judaica) coincide com o *Shabat (*7º dia da Criação). No exemplo trabalhado, a *guezerá shavá* baseia-se na palavra hebraica *bemo'adó* “em seu tempo determinado”.

> E falou o Eterno a Moisés no deserto do Sinai, no segundo ano da saída do povo de Israel da terra do Egito, no primeiro mês, dizendo: “Que celebrem os filhos de Israel a Páscoa [Pessach] em seu tempo determinado”. (TORÁ, Nm 9, 1-2)
>
> E falou o Eterno a Moisés, dizendo: “Ordena aos filhos de Israel, e diz-lhes: O sangue de Meu sacrifício e as partes queimadas no Meu fogo para serem aceitas com agrado por Mim, tereis cuidado para oferecer-Me a seu tempo”. (TORÁ, Nm 28, 1-2)

Inferimos, portanto, que o sacrifício deve ocorrer em seu tempo determinado, em todas as circunstâncias, inclusive no *Shabat.* E mais tarde, na mesma passagem:

> E no dia de Sábado, dois cordeiros de um ano de idade, sem defeito, e duas décimas de efá (equivale a 24,8 l) de flor de farinha de trigo

[8] IUSIM, H. (1966) p.57.

> amassada no azeite, e sua libação, oferecerás. É a oferta de elevação de cada Sábado, além da oferta de elevação contínua de cada dia e sua libação. (TORÁ, Nm 28, 9-10)

A estrutura lógica assemelha-se à da decifração de textos, em que várias palavras-chave servem como base para a interpretação de toda a sentença. O método *guezerá shavá* é uma questão de conhecimento de palavras-chave e é necessário apenas para esclarecer o significado da comparação entre dois trechos correlatos. A *guezerá shavá* só é aceitável se podemos provar que a palavra-chave em ambas as passagens foi realmente inserida para esse propósito e é supérflua para o texto.

O *binian av* inicialmente assemelha-se a *guezerá shavá,* mas difere na estrutura lógica. É um método indutivo de prova, no qual se faz a tentativa para demonstrar que certo *av* (precedente) serve de base para toda uma série de outras passagens bíblicas similares construídas de modo semelhante. Trazemos como exemplo a passagem de *Êxodo 21, 26-27:*

> E quando ferir um homem o olho de seu escravo ou o olho de sua escrava (cananeus), e o danificar, o deixará em liberdade por causa do seu olho. E se o dente de seu escravo ou o dente de sua escrava arrancar, a liberdade lhe dará por causa de seu dente. (TORÁ, Ex 21, 26-27).

Com base na libertação do escravo(a) em razão de uma lesão nos seus olhos e dentes, os Sábios inferiram que, por ambos, dentes e olhos, serem partes essenciais do corpo humano, cuja perda não pode ser reposta, qualquer lesão em um membro do escravo(a), gerada por tratamento brutal do patrão, confere a ele ou a ela sua liberdade imediata.

O *kelal uferat* consiste em uma afirmativa mais geral, seguida de uma afirmativa mais restrita, restringe a primeira somente às condições mais particulares formuladas na segunda. O termo hebraico *kelal* “geral” refere-se a uma classe de objetos ou a algo aplicável a um número de situações ou coisas que compartilham de algo em comum entre si. O termo *perat* “particular” significa algo que individualiza um objeto ou alguma situação das demais de sua classe ou grupo. Trazemos como exemplo a passagem de *Levítico 1, 2:* “Fala aos filhos de Israel, e diz-lhes: Quando algum de vós oferecer sacrifício ao Eterno, – de quadrúpede do gado e do rebanho fareis vosso sacrifício”. (TORÁ, Lv 1, 2)

Em *Levítico 1, 2,* encontramos o mandamento de levar uma oferta de animais ao altar para sacrifício. Inicialmente, o versículo se refere mais genericamente a quadrúpedes para, logo em seguida, restringir as ofertas apenas a animais do gado e do rebanho.

O método *davar ha-lamed me-iniano* é um método relativamente simples de dedução a partir do contexto em que algo se apresenta. O mandamento *"Não furtarás"* aparece duas vezes. A primeira é nos *Dez Mandamentos,* próximo às leis pertinentes ao assassínio e ao adultério, e portanto, a alusão é a sequestro, para o qual a penalidade é a morte. Na outra ocasião, o mandamento aparece entre as várias leis relativas a comércio honesto sendo interpretado como uma proibição de roubo de bens.

Aplicando as normas elaboradas pelos rabinos, se desenvolveu a exegese no *Talmude,* por meio de quatro categorias básicas de interpretação, tradicionalmente designadas pela expressão mnemônica *Pardes.*

A palavra *Pardes* de origem persa é usada na literatura hebraica para significar "jardim" ou "pomar" e posteriormente, "Paraíso". As quatro consoantes da palavra *(p* – r – *d – s)* também são usadas como mnemônica das quatro categorias básicas de interpretação bíblica: *peshat* (o significado simples e muitas vezes literal), *remez* (o significado alusivo ou alegórico), *drash* (sentido simbólico, moral ou tropológico) e *sod* (sentido secreto, místico ou analógico).

A palavra *Pardes* foi empregada numa conhecida passagem talmúdica *(Haguigá 14b),* em sentido de uma alegoria mística:

> Quatro homens entraram no Jardim do Éden: Ben Azai, Ben Zoma, Elischa ben Abuia e Rabi Akiva. Rabi Akiva os preveniu:
>
> – Quando chegardes às pedras de mármore puro, não digais "Água, dgua". Porque é dito: "Não habitará em meu lar o que difama, e não permanecerá ante meus olhos aquele que falta com a verdade"(Sl 101,7). Ben Azai olhou e morreu. Sobre ele dizem as Escrituras: "Preciosa é a Seus olhos, a morte de Seus devotos"(Sl 116,15). Ben Zoma olhou e enlouqueceu. Dele dizem as Escrituras: "Achaste o mel? Come o que te basta, senão enfastiado, o vomitarás" (Pr 25,16).

> Elischa ben Abuia mutilou as plantas e tornou-se apóstata, afastando-se da Lei Judaica. Rabi Akiva partiu e nada o molestou.[9]

Como analisar a história dos homens no jardim? Acreditamos que a chave da explicação esteja nos próprios nomes dos quatro caminhos que atravessam o jardim.

O primeiro, *peshat,* corresponde ao estudo literal do texto bíblico. O segundo, o *remez,* procura encontrar nexos entre palavras e expressões iguais situadas em pontos diferentes do texto e as une entre si de maneira reflexiva ou narrativa, de acordo com os casos, a fim de enfatizar a unidade do conjunto, cujas partes estão estreitamente ligadas umas às outras. O terceiro caminho, *drash* é a explicação alegórica. A palavra *darash/drash* deriva da mesma raiz de *Midrash.* Donde, *drash* ter o sentido de "expor", "interpretar" e "deduzir". Finalmente, o quarto e último caminho, *sod,* significa "segredo", o sentido místico e secreto investigado pela *Cabalá.*

A palavra *Cabalá* tem seu sentido derivado do verbo hebraico *lekabel* "receber". A Cabala significa o "recebimento" ou "receber". Mas receber o quê? A Tradição (das fontes religiosas: bíblica e talmúdica), que foi transmitida através das gerações. O termo *Cabalá* é usado em variados sentidos, não só no misticismo. Alguns denominam os livros subsequentes à *Torá* (Pentateuco) como *Cabalá,* tradição bíblica; outros entendem como *Cabalá* toda a *Tradição Oral (Mishná* e *Guemard).* A *Cabalá* entendida como a tradição mística é uma das facetas do misticismo judaico. A mística *é* a tentativa do indivíduo de uma nova Revelação através da união com o divino, da compreensão do cosmos, do homem, da Criação. A mística é o processo inverso da Revelação da religião clássica. Nesta, a comunidade recebe a manifestação através do gênio religioso que se dirige a seus irmãos. No misticismo, é o indivíduo que procura a comunicação com o seu Deus, em uma revelação individual, para ele próprio, o que significa a

[9] GUINSBURG, J. (1967) p.328. e
http://www.jewishgates.org/taland/talmud/kabbalah/pardes.stm. Ver ainda para um estudo mais aprofundado:
http://www.shemayisrael.co.il/dafyomi2/chagigah/points/ch-ps-14.htm
http://www.shemayisrael.co.il/dafyomi2/chagigah/points/ch-ps-15.htm
http://www.sirius.com/-ovid/kbl.html
http://pages.nyu.edu/-asr209/secular2.html
http://www. dawnschuman.org/onlineclasses/haggadah/cave_rabbis.jsp

"união mística". No pensamento judaico, a união mística respeita a religião clássica, os seus ensinamentos, *Torá,* tentando completá-la ou complementá-la pela comunicação com a divindade. Os cabalistas exploram uma camada da consciência religiosa. Procuram explicar um mundo, a criação do mesmo, a revelação do homem à criação por meio do simbolismo. A exegese cabalística explica os atos rituais prescritos na *Torá,* no sentido de seu valor simbólico.

E como a *Cabalá* se situa no pensamento judaico? O pensamento religioso judaico possui duas tendências principais: a primeira e preponderante é representada pelo racionalismo e tem como referência o *Talmude* e a vasta literatura de comentários escrita em torno dele desde o século VI. A segunda tendência é o misticismo, que está sistematizada em várias obras conhecidas genericamente por *Cabalá.* As obras mais conhecidas e influentes são o *Sefer letzird* (Livro da Criação), o *Bahir* (Brilho) e o *Zohar* (Esplendor). Os cabalistas tinham por objetivo chegar a Deus, e apreendê-lo, para alcançar a *Chochmá* (Sabedoria) e a Virtude. Enfatizavam a natureza mágica e sobrenatural, utilizando-se para isso da ciência oculta. Os cabalistas acreditavam que se as vinte e duas letras do alfabeto hebraico pudessem ser combinadas corretamente e, depois, somadas segundo os valores numéricos a elas atribuídos pelos cabalistas, as letras hebraicas, dotadas de poderosas forças criadoras, poderiam então ser libertadas pelos *eleitos* e, consequentemente, se concretizaria o mais espetacular dos milagres. Donde, a prática de atribuir valores numéricos e inverter as letras das palavras, entre outras atividades, ser uma prática comum à *Cabalá.*[10]

[10] SENDER, T. (2001) p.90. "Para o momento, optamos pelo sentido mais amplo do termo, considerando a Cabalá como o conjunto das diversas abordagens que formam o organismo completo da mística judaica em todos os tempos e lugares. É preciso assinalar que tais abordagens nem sempre são coerentes entre si, podendo estar em contradição ou oposição. Há, contudo, algo de comum nesta diversidade, e o que é comum se constitui na tradição mística do judaísmo, muito embora esta construção também sofra diferentes interpretações. Há duas tendências básicas na apreensão da Cabalá:
1) A direção mística, que se ocupa dos símbolos, fórmulas e rituais, apresentando grande afinidade com o mundo do mito, do sentimento e da imaginação.
2) O caráter especulativo, com um significado conceituai, teórico e filosófico. Trata-se de uma abordagem ideativa, associada ao pensamento e à razão.

Os talmudistas consideravam o texto bíblico como o verdadeiro e mantinham nítida a linha que distinguia o texto original e o comentário. Esta linha oscila e se rompe nos textos cabalísticos, que se constituem numa espécie de texto revisionista. Por sua vez, este revisionismo é uma reação à dupla prioridade e autoridade, quer do texto, representado pela Bíblia, quer do comentário, representado pelo judaísmo normativo da tradição rabínica que caracteriza a fonte talmúdica.[11] Os cabalistas procuravam um sentido oculto, escondido nos espaços entre as letras. Deste espaço deveria emergir a *Torá* maior, ou melhor ela seria desvelada. Cabe ressaltar que a *Cabalá* e sua maneira peculiar de ver o mundo e interpretar o texto bíblico não é unanimidade e lugar comum no judaísmo. E não temos a intenção de esgotar o assunto, mas de mostrar a sua contribuição para a questão da interpretação das fontes religiosas judaicas.

Segundo o livro de Gênesis, Abraão e seus trezentos e dezoito servos haviam conseguido derrotar os reis coalizados. Bar Kappara inferiu que este número designa exclusivamente Eliezer, o servo de Abraão (Gn 15,2), pois o total dos valores das letras que compõem o nome de Eliezer é, com efeito, trezentos e dezoito. Dessa forma, Abraão era ajudado por seu único servo, para vencer os reis.

Gênesis Rabá 30,8 sobre Gn 26,5

> Rabi Levi diz, em nome de Reish Lagish: Abraão conheceu seu Criador com a idade de três anos. De onde (o deduzimos?) De: Porque (*ekev*) Abrão ouviu a voz de seu Criador (Gn 26,5).[12]

O valor numérico total das letras que compõem a palavra hebraica *ekev* "porque" é cento e setenta e dois. A frase de *Gênesis* é interpretada, consequentemente como: cento e setenta e dois (anos) Abraão escutou

Temos, assim, um sistema que inclui o pensamento racional em uma construção teórica, acrescido da meditação contemplativa e, de certa forma, de elementos místicos.
A filosofia contida na Cabalá se ocupa de teologia e teosofia, cosmogonia e cosmologia, e de questões relacionadas à natureza humana com ênfase na constituição da alma. Já a mística cabalística inclui métodos secretos ligados às letras hebraicas e à linguagem, com o objetivo de obter a interpretação oculta dos livros sagrados; inclui também a orientação do uso de símbolos, rituais e talismãs com finalidades práticas, na sua maioria, com finalidade de proteção".

[11] BLOOM, H. (1991) p.63.

[12] Ibidem, p.85-86.

minha voz...”. Se Abraão, que morreu aos cento e setenta e cinco anos, conforme relato de *Gênesis 25,7 ,* ouviu a voz de seu criador durante cento e setenta e dois anos, situamos, aos três anos de idade sua primeira profissão de fé.

Observamos pelos *Midrashim* acima que cada letra hebraica possui um valor numérico relativo ao lugar que ocupa no alfabeto. A procura do sentido das palavras pode levar ao estudo e interpretação do valor numérico das letras que a compõem. Conhecemos este procedimento pelo nome de origem grega *gematria.*

Investigando o *sod,* existe o perigo de sair fora do caminho, perdendo contato com o *peshat,* e por conseguinte, com a própria realidade.

Segundo alguns comentaristas, Rabi Akiva foi o único capaz de entrar e sair do *Pardes* porque sabia interpretar, isto é, conhecia a perícia na arte de exegese.

O esquema quádruplo, que se tornou clássico na exegese bíblica medieval, corresponde, em linhas gerais, aos quatro métodos aludidos na sigla *Mudes.* Portanto, temos alguma relação entre *Pardes* e a exegese cristã. Estamos nos referindo às quatro classes de sentidos, na interpretação da *Bíblia,* conforme o dístico de Nicolas Delira, que se tornou famoso na Idade Média: *“Littera gesta docet, quid credas alegoria, Mora/is quid agas, quo tendas anagogia”* (/A letra ensina os feitos, para que creias na alegoria, para que faças as coisas morais, nas quais tenha comparação/).[13]

Temos, então, que o sentido *literal* se ocupa com a realidade histórica; em que devemos crer, ensina o sentido *alegórico;* como devemos agir, ensina o sentido *moral* e por fim, a finalidade, ensina o sentido anagógico (místico).

O denominador comum entre os sistemas de exegese *(Pardes* e a cristã) está em Filon de Alexandria. A interpretação alegórica da *Bíblia* teve sua origem entre os judeus de Alexandria e atingiu seu apogeu com Filon, considerado o maior filósofo judeu-helenístico.[14] Foi Filon o primeiro a fazer a distinção entre *peshat* e *alegoria.* Em seguida, Filon procedeu a uma subdivisão da *interpretação alegórica* em três sentidos: o sentido *cosmológico* (ou teológico), o sentido *ético* e o sentido *místico.*[15]

O método *peshat* consiste na interpretação do texto bíblico ao pé da letra. O *peshat* é o significado simples e evidente que ressalta da primeira leitura do versículo. Comparado aos outros três métodos, que interpretam o versículo sob um ponto de vista relativamente subjetivo, o *peshat* nos fornece seu significado objetivo, natural. Os mestres talmúdicos, ainda que reconhecendo a razão de ser dos demais métodos, estabeleceram que, via de regra, *em n micrd iotzé miedei p’shutó* “o versículo não deve *sair* do seu sentido natural”.

O método *remez* supõe que ao lado do sentido literal do texto bíblico exista outro, colateral e mais elevado, que insinue um significado mais profundo. Este significado pode ser atingido por meio de uma interpretação alegórica, tomando os termos do verso como símbolos e alusões. Segue abaixo, um trecho da *Mishná – Talmude Ierushalmi Rosh Hashand 3 8 –* comentando um texto bíblico – *Ex 17, 11* – pelo método *remez:*

> E Josué fez conforme lhe dissera Moisés, pelejando contra Amaléc... E acontecia que, quando Moisés levantava a sua mão, Israel prevalecia; mas quando ele baixava a sua mão, prevalecia Amaléc. Ora, foram porventura as mãos de Moisés que fizeram ou acabaram

[13] Apud: MENORAH (1978) p.92.

[14] Filon nasceu na cidade de Alexandria, por volta de 20 a.E.C. e morreu provavelmente antes do reinado de Nero, cerca de 55 E.C. Pertencia a uma das famílias mais ilustres de Alexandria. Recebeu uma educação helenística, e seus escritos revelam que a literatura e a filosofia gregas lhe eram familiares. Seu domínio do idioma grego vem de seu conhecimento dos filósofos, especialmente Platão. Seu conhecimento da Bíblia parece derivar da *Septuaginta* e dos comentários helenísticos correntes entre os judeus de Alexandria. Tais comentários eram alegóricos, e Filou adotou esse estilo em seus próprios escritos. Sua produção literária abrange metafísica, ética e comentários da *Torá.* Também escreveu um trabalho histórico, do qual restam alguns fragmentos como o relato de uma viagem a Roma para pleitear junto a Catiguá a causa dos judeus (acusados de profanar a efígie do imperador), e *Contra Floco,* narrativa sobre o governador do Egito, durante as desordens antijudaicas.

[15] Com base no trabalho desenvolvido por Filon podemos estabelecer o quadro comparativo abaixo:

Filon de Alexandria	Exegese judaica	Exegese cristã
Interpretação literal	peshat	Sentido literal.
Interpretação cosmológica	emez	Sentido alegórico
Interpretação ética	drash	Sentido tropológico
Interpretação mística	sod	Sentido anagógico

> com a guerra? –Claro que não! Mas para te ensinar que, enquanto os filhos de Israel olhavam para o Alto e submetiam o seu coração ao Pai do Céu, eles predominavam; mas deixando de fazê-lo, eles sucumbiam. Da mesma forma deves interpretar este outro (verso): "E o Eterno disse a Moisés: Fazei-te uma serpente abrasadora, põe-na sobre uma haste; e todo o que for mordido, olhando para ela, viverá." Ora porventura adianta olhar a serpente? Não! Mas enquanto os filhos de Israel olhavam para o Alto e submetiam o seu coração ao Pai do Céu, sentiam-se aliviados.[16]

Podemos observar que o método *remez* não se opõe ao *peshat,* apenas procura completá-lo, dando-lhe um sentido mais elevado.

O método *drash* é o principal método de exposição interpretativa e consiste numa análise minuciosa do texto, versículo por versículo, letra por letra, numa correlação próxima e remota. O método *drash* é o mais antigo entre os quatro métodos e já se encontra na própria Bíblia: "Esdras, com efeito, aplicara seu coração em perscrutar a Lei do Senhor, em pô-la em prática e em ensinar as leis e os costumes em Israel" (TEB, Esd 7,10). O verbo aqui empregado para *interpretar* é *darash.* O termo *Midrash* já se encontra no texto bíblico[17] e sua melhor definição foi dada provavelmente por este trecho da *Torá:* "...então investigarás, te informarás, procederás a um inquérito aprofundado" (TEB, Dt 13,15).

Mencionamos anteriormente que *drash* tem sentido de "expor", "interpretar" e "deduzir". O sentido original é "procurar" e pode apresentar outros significados tais como "interrogar", "consultar", "pesquisar", "reclamar" e "exigir". O verbo *darash* opera a ideia de uma pesquisa intensiva e de um esforço inerente à vontade de encontrar. Quando aplicado ao texto bíblico, significa pesquisar o sentido da palavra divina e, de certa forma, procurar o próprio Deus em sua palavra. A ideia de procura intensiva presente no verbo *darash* sugere, quando este é aplicado pela tradição rabínica na exegese do texto bíblico, que este não diz tudo de si mesmo e que deve haver esforço para dele escutar o sentido. O trabalho do método *drash* é de desbastar o texto para fazer vir o seu sentido oculto. O método *drash* chegou ao auge no século II com Rabi Akiva. Lemos em *Pirkei Avot:* "Aprofunda-te (na *Torá*) e volta continuamente a ela, pois tudo

[16] Apud: MENORAH (1978) p.92.
[17] Ver as passagens bíblicas – 2Cr 13, 22; 24, 27 – em hebraico.

nela está contido" (PA, 5,25). A própria *Bíblia* leva-nos às origens do estudo e da exegese do texto bíblico no *Neemias 8,* quando relata a maneira como, após a volta do exílio, Esdras e os escribas realizam a leitura do texto (bíblico) colocando-o no centro da vida do povo de Israel.

O método *sod* ("segredo") é o método que interpreta o texto bíblico em seu sentido místico, visando descobrir-lhe seu sentido *oculto.* Contrariamente aos métodos *remez* e *drash,* o método *sod* se opõe ao *peshat* e afirma audaciosamente que o versículo diz uma coisa e significa outra, pois quer ocultar seu verdadeiro significado que pertence a *sitrei Torá* "mistério da *Torá".*

Breve conclusão

O estudo judaico medieval foi o cenário de uma intensa atividade exegética bíblica. Não pretendemos esgotar o tema, mas tão somente apresentar alguns pensadores e as características da exegese bíblica medieval judaica.

Citação de datas:

Segue a tendência internacional para pesquisas de culturas não cristãs:

a.E.C. (antes da Era Comum) = a.C. (antes de Cristo)

E.C. (Era Comum) = d.C. (depois de Cristo)

Cláudia Andréa Prata Ferreira
Doutora, Faculdade de Letras da UFRJ
Programa de Pós-graduação em História Comparada IFCS/UFRJ

BIBLIOGRAFIA

ARANDA PÉREZ, Gonzalo et alii. Literatura judaica intertestamentária. 1.ed. Trad.Mário Gonçalves. São Pauto: Ave-Maria, 2000. 522 p.(Introdução ao Estudo da Bíblia, 9).

AUBUBEL, Nathan. Enciclopédia Judaica – Conhecimento Judaico I. 1.ed. Trad. Elias Davidovich (et al.). Rio de Janeiro: A.Koogan, 1990 v.5.

BEREZIN, Rifka. Caminhos do povo judeu. 2.ed. São Paulo: Federação Israelita do Estado de São Paulo, 1982. v.3.

BETTENCOURT, Estevão. Curso bíblico. Rio de Janeiro: Escola Mater Ecclesiae (cursos por correspondência), (s/d). 184 p.

BÍBLIA, A. Tradução Ecumênica (TEB). São Paulo: Loyota: Paulinas. 1995. 1567 p.

BLOOM, Harold. Cabalá e crítica. Trad. Monique Balbuena. Rio de Janeiro: Imago, 1991. 137 p.(Biblioteca Pierre Menard).

BORGER, Hans. Uma história do povo judeu. São Paulo: Sefer, 1999. v.1. 479 p.

FERREIRA, Cláudia Andréa Prata. O pacto da memória: interpretação e identidade nas fontes bíblica e talmúdica. Rio de Janeiro: UFRJ/Faculdade de Letras, 2002. Tese de Doutorado. 274 p.

GIGLIO. Auro del. Iniciação ao Talmud. São Paulo: Sefer, 2000. 227 p.

________. Iniciação ao estudo da Torá. São Paulo: Sefer, 2003. 174 p.

GUINSBURG, Jacob (org.) Histórias do Povo da Bíblia: relatos do Talmud e do Midrasch. São Paulo: Perspectiva, 1967. 375 p.

IUSIM, Henrique. Uma visão panorâmica da história do judaísmo clássico em perguntas e respostas. Rio de Janeiro: Biblos, 1966. 72 p.

KETTERER, Eliane & REMAUD, Michel. O midraxe. Trad. Maria C. de M. Duprat. São Paulo: Paulus, 1996. 127 p.(Documentos do mundo da Bíblia, 9).

MENORAH. Revista. São Paulo: Editora Menorah, 1978. p.90-95.

MORASHÁ, Revista. Milagres na Filosofia Judaica Medieval. São Paulo: Morashá, número 31 de dezembro de 2000 – http://www.morasha.com.br.

PIRKEI Avot (PA). BUNIM, Irving M. A Ética do Sinai: ensinamentos dos Sábios do Talmud. 1.ed. Trad. Dagoberto Mensch. São Paulo: Sefer, 1998. 523 p.

ROGERSON, J.W. O Livro de Ouro da Bíblia. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. 439 p.

SENDER, Tova. Iniciação ao judaísmo. 1.ed. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 2001. 108 p.(Iniciação).

TORÁ. A Lei de Moisés. Edição revisada e ampliada da obra A Lei de Moisés e as Haftarót. Inclui a tradução das Cinco Meguilot por David Gorodovits e Ruben Najmanovich. 1.ed. São Paulo: Sefer, 2001. 685 p.

TREBOLLE BARRERA, Julio. A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia. Trad. Ramiro Mincato. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1995. 741 p.

ZADOFF, Efraim (org.). Enciclopédia de la Historia y la Cultura del Pueblo Judio. Jerusalén, E.D.Z. Nativ Ediciones, 1998. 467 p.

A obra do Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar, a instrução e o retorno dos cristãos-novos do século XVII e a busca da identidade judaica nos dias de hoje

José Luiz Goldfarb
Ivy Judensnaide Knijnik

O debate sobre a dualidade entre o corpo e a alma envolvia, na Renascença, diferentes vertentes de discussão. Nos termos que utilizamos atualmente, ele estava relacionado às questões metafísicas (princípios últimos da realidade e dos seres), às questões epistemológicas (as formas de relações entre as ciências), às questões relacionadas à teoria do conhecimento (as diferentes modalidades de conhecimento, como a sensação, percepção, noções de ilusão e realidade, memória e imaginação), à ética e à política. Apoiado no arsenal clássico, "re-descobrindo" esse saber, argumentando contra os limites restritos que esse conhecimento representava, às vezes enxergando luz na Antiguidade e, em outras, vendo nela apenas escuridão,[1] o filósofo natural da Renascença desejava conhecer o homem e a natureza, descobrir os seus fundamentos, investigar quais os melhores métodos para chegar ao conhecimento seguro, chegar à verdade e investigar os valores morais.

O contexto que permeia a elaboração do *Tratado da Imortalidade da Alma,* do Rabino d'Aguilar, é aqui analisado a partir do estudo da Renascença e da rede de relações do século XVII. Merece atenção especial a discussão teórica e filosófica entre os pensadores da chamada filosofia natural e as condições sócio-históricas do marranismo.

No *Tratado,* o Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar procura provar que a alma é imortal, a partir de trinta e seis silogismos que decorrem da aceitação axiomática da existência de Deus. Nas suas palavras,

> vendo, pois, que seria coisa infinita se quisesse relatar tudo quanto se há dito em favor da imortalidade da alma, me contentei com estes 36 silogismos, que (se não me engano) me bastarão para assegurar a qualquer pessoa de razão, visto que têm tanto de sólido quanto os da opinião contrária são aparentes, ligeiros e de pouca consideração.

[1] Ver em P. Rossi, Naufrágio sem Espectador, p.64.

No manuscrito, estão implícitas as discussões recorrentes do período no que respeita à concepção de homem, e as questões subjacentes são aquelas que se referem às relações entre corpo e alma, entre o dualismo e a unicidade dos seres, da alma como princípio do corpo ou da vida. Será a alma capaz de pensar sem o corpo? Será a alma corruptível? É a alma, o ato primeiro do corpo, o que o move? Como se dá a união entre o corpo e a matéria? Como podemos provar a existência do incorpóreo, do imaterial? Podem coexistir, lado a lado, duas substâncias diferentes?

Se o *Tratado sobre a Imortalidade da Alma* encontra seu contexto na discussão maior que envolvia Descartes, Espinosa, Hobbes e Leibniz, no que respeita ao seu contorno restrito ele se refere à discussão entre Isaac Oróbio de Castro, Juan de Prado, Uriel da Costa e o próprio Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar. As questões trazidas pelos cripto-judeus, cristãos-novos[2] e recém regressos ao judaísmo, além daquelas debatidas no cenário da Renascença, ensejam o conteúdo do tratado.[3] Conforme o Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar escreve no *Tratado,*

> Aquilo que é apoiado sobre a fé de todos os historiadores e sobre a autoridade das mais graves pessoas do mundo não pode ser rebotado senão com grande obstinação mui injusta e desaforada. A

[2] Ver em E. Lipiner, *Terror e Linguagem: um dicionário da Santa Inquisição,* p.80; que cripto-judeus são "os judeus que, impelidos pelo terror, aceitaram o baptismo e se tornaram pseudo-cristãos, vivendo como católicos mas prestando culto no seu íntimo à Lei velha"; cristão-novo, "aplicado a princípio aos que recentemente se converteram ao cristianismo, estendeu-se mais tarde também aos seus descendentes".

[3] Ver em E. Rivkin, "Uma História de Duas Diásporas", *in* A. Novinsky & D. Kuperman, orgs., *Ibéria-Judaica: Roteiros da Memória,* p.269; onde são discutidas algumas das ideias em debate entre Espinosa e Uriel de Castro, já que o manuscrito pretendia ser uma resposta às demandas e discordâncias dos judeus renascidos de origem portuguesa, críticos da tradição haláchica e poder do rabinato na determinação de modos e costumes. A autora também menciona a análise que podemos fazer em relação à conversão dos judeus ao cristianismo e a posterior reconversão ao judaísmo, na Holanda. Uma das vertentes da historiografia da história do povo judeu levanta uma hipótese extremamente interessante e de grande relevância. Trata-se da possível conversão inicial ao cristianismo por parte dos judeus como decisão ligada aos seus interesses de empreendimento comercial, e não a questões especificamente religiosas, e do retorno ao judaísmo pelas mesmas razões. "Teria sido essa escolha decorrida do fato de serem cripto-judeus ansiando por voltar ao judaísmo, sobre o qual nada sabiam, ou eram eles empreendedores ousados que não queriam desistir das oportunidades oferecidas por Amsterdã, se deixassem de ser católicos e passassem a ser judeus?".

> imortalidade da alma, (pois), há sido confessada e sustentada quase por todos os filósofos e as histórias sagradas e profanas estão cheias de exemplos irrefutáveis daqueles que, depois de sua morte, apareceram. Logo, não se pode, senão com extrema injustiça e insofrível desaforo, combater a doutrina da imortalidade da alma.

A reflexão sugerida neste momento é compreender a elaboração desse tratado, provavelmente em território brasileiro, por um rabino de origem portuguesa, vindo de Amsterdã. Para que isso seja possível, devemos investigar os movimentos migratórios dos judeus a partir de 1492, quando foram expulsos da Espanha e se dirigiram a Portugal. Sabe-se que, em Portugal, o sucessor de D. João II, D. Manuel, optou por converter à força os pais e filhos judeus, impedindo-os de sair de Portugal e, durante o ano de 1497, após o Decreto de Expulsão de 1496, os judeus e seus filhos foram levados às igrejas para a conversão forçosa ao catolicismo. Algumas crianças foram entregues às famílias católicas portuguesas, para que na nova religião fossem criadas.

Os acontecimentos das conversões forçadas criaram confusão e insegurança nos judeus em relação à prática religiosa. Alguns retornaram ao judaísmo e nessa crença se mantiveram. Outros, após uma tentativa de retorno à antiga fé, voltaram ao catolicismo. As circunstâncias persecutórias da Inquisição e a miscigenação acabaram por criar massas de cristãos-novos de religião indefinida.

A reserva mental chegou a ponto de se organizarem "confrarias religiosas e a edificação de capelas em nome de Santos destacados da hagiografia católica, porém coincidentes com os nomes de queimados na Inquisição por culpas de judaísmo e em homenagem e honra destes".[4] Também geraram a circulação de documentos apócrifos, de origem duvidosa, contendo informações de pretensos judeus conversos a respeito dos erros e equívocos do judaísmo. Ainda, muito judeus procuraram aprender algo de judaísmo nesses documentos, já que eram os únicos disponíveis sobre o tema.[5]

[4] Ver em E. Lipiner, Os Baptizados em Pé: Estudos acerca da origem e da luta dos cristãos novos em Portugal, p.97.
[5] Ver em *Ibid.,* p.97.

Do batismo forçado de 1497 à introdução da Inquisição por decreto pontifício em 1536, transcorreram quase quatro décadas. A partir dessa data, os ex-judeus convertidos passaram a ser burocraticamente perseguidos, acusados de não praticarem a nova fé de acordo com o exigido e esperado. O Tribunal do Santo Ofício vigorou até 1821, e o número de sentenças proferidas por esse tribunal chegou a dezenas de milhares. Durante esse período, detectamos categorias diferentes de cristãos-novos, percebidas nas diferentes sentenças da Inquisição. Os cristãos-novos do século XVI são ainda bastante ligados à religião judaica, sabedores dos princípios e ritos. Posteriormente, ao pretender persistir na observância de hábitos do judaísmo, muitas vezes se inspiram nos próprios acordeons da Inquisição, procurando extrair das proibições o conhecimento da velha lei. Ou então, praticam atos judaicos por tradição familiar, muitas vezes sem se dar conta da herança que representam. É, portanto, no século XVII, que o marranismo encontra sua maior peculiaridade.[6]

A vinda dos judeus portugueses de Amsterdã para o Brasil pode ser explicada de diferentes modos. O mais usual envolve a questão dessa movimentação ter sido motivada pelos interesses comerciais ligados ao negócio açucareiro. Outro modo procura entender o cansaço dos judeus de serem perseguidos e a necessidade latente de uma outra pátria. Uma outra possibilidade relaciona-se ao messianismo profético reinante no período e às expectativas e esperanças de todos (judeus e não judeus) em relação ao Novo Mundo.

Nesse instante, é fundamental não perdermos a visão de contexto, particularmente àquele que se refere ao entorno histórico-social da elaboração do *Tratado sobre a Imortalidade da Alma.* A ideia do Exílio, central na Cabala, pode prestar-se perfeitamente ao esforço de estabelecermos o entorno em que se insere o *Tratado.* Para a Cabala, a História se repete constantemente na alma de cada homem.

> O êxodo do Egito, o acontecimento fundamental de nossa história, não pode, de acordo com o místico, ter-se realizado apenas uma vez e num lugar; tem que corresponder a um evento que se dá em nós

[6] Ver em *Idem, Terror e Linguagem: um dicionário da Santa Inquisição,* p.166; que marranismo se refere a marranos, "designação, em geral injuriosa, dada outrora aos judeus que foram tornados cristãos à força, mas continuavam a seguir, ocultamente, os ritos da lei velha".

mesmos, um êxodo de um Egito interior no qual somos todos escravos.[7]

Seria esse Exílio recorrente, esse Êxodo constante, feito sob medida ao marranismo? Para os cristãos-novos, cripto-judeus e recém-regressos ao judaísmo, para a comunidade à qual se dirige o Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar, não seria esse o sentimento mais próximo da sensação de invisibilidade, da prática de uma religião externa e internamente desrespeitada?

Dessa forma, se por um lado a concepção de alma percebida no *Tratado sobre a Imortalidade da Alma* parece receber influências decisivas da releitura renascentista dos clássicos gregos (e suas relações com a Cabala e o hermetismo), insere-se – do ponto de vista do contexto histórico-social – no ambiente em que procuravam conviver cristãos, cristãos-novos, judeus e marranos. Embora haja uma grande polêmica sobre o "valor explicativo do marranismo no século XVII holandês, visto que o termo se refere aos conversos que, privadamente, conservam em segredo a fidelidade à lei de Moisés, situação inexistente na Holanda,[8] deve-se considerar o fato dos rabinos dos Quinhentos e Seiscentos terem bebido na fonte da literatura jurídica que, na Idade Média, nasce como resposta ao marranismo que se expande pela Península Ibérica, literatura essa que se encarrega de esclarecer quanto às condições sob as quais um converso poderia ser designado como judeu.

A questão do marranismo também é fundamental quando pensamos nos judeus, cristãos-novos, cripto-judeus e recém-conversos com os quais o Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar pôde se encontrar, aqui no Brasil. Para o Brasil dirigiram-se os judeus portugueses fugitivos da Inquisição, já atingidos pela Igreja na Metrópole (Portugal) – sendo esses às vezes denominados de "sambentinados",[9] em função de já terem passado por inquéritos diante da Igreja e já terem sido devidamente "perdoados" – e os que temiam a sua ação, vindo para o Brasil numa tentativa de se precaver e prevenir da perseguição inquisitorial.

[7] Ver em G. Scholem, *Correntes da Mística Judaica*, p.21.
[8] Ver em M. Chauí, *Nervura do Real,* nota 43.
[9] Ver em *Idem, Terror e Linguagem: um dicionário da Santa Inquisição,* p.227; que "sambenito" refere-se ao traje de penitência, sem mangas, imposto aos réus condenados pela Inquisição.

Com o seu *Tratado,* o Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar procurava contribuir para a discussão que pretendia responder aos judeus, cristãos-novos, cripto-judeus, marranos e recém conversos ao judaísmo sobre questões fundamentais, tais como as condições da imortalidade da alma, a salvação para os não sabedores da condição judaica e para os gentios. Usando do arsenal disponível para os homens do saber do seu tempo e fazendo uso das obras clássicas gregas, o Rabino vai procurar esclarecer sobre esse e demais temas recorrentes nas discussões e debates dos Seiscentos. Bebendo da fonte das obras platônicas, neoplatônicas, aristotélicas e herméticas, como típico filósofo natural do seu tempo, Mosseh Rephael d'Aguilar escreve para os que estão aqui no Brasil ou na Europa, para os que já haviam sido alcançados pela Inquisição ou para os que dela fugiam. Ou, usando das palavras por ele manuscritas a título do encerramento do *Tratado:* "Deus nos guie sempre pelo caminho da verdade e da Sua graça para que eternamente O sirvamos. Amém".

O *Tratado* pode assim ser abordado como exemplo do diálogo entre o moderno e o antigo (nova ciência versus estudo dos clássicos) que identificamos no período e, ao mesmo tempo, apresenta rasgos dos esforços em apresentar as verdades do judaísmo àqueles que da tradição se afastaram. Sem dúvida, indica o interesse do rabino d'Aguilar em responder àqueles que buscavam retornar à Lei de Moisés. Cabe uma reflexão quanto à atitude do rabinato mais tradicional em nossos dias, quando um número crescente de brasileiros de origem cristã busca re-descobrir suas origens judaicas. Tomemos por exemplo os depoimentos apresentados no filme *Estrela Oculta do Sertão* de Elaine Eiger e Luize Valente. Nele percebemos que, diferentemente dos rabinos do seiscentos, os rabinos contemporâneos não parecem estar realmente dispostos a instruir os brasileiros em questão nas leis judaicas. Ao contrário, apoiando-se fundamentalmente na tese de que a prioridade no Brasil é o contato com os próprios judeus afastados da tradição (em verdade, a maioria da comunidade), os rabinos explicitamente demonstram no filme estarem à parte da questão dos retornados. Claro que a questão é diferente quando abordamos o judaísmo liberal no Brasil mas, para muitos retornados, o objetivo é o diálogo com o judaísmo mais tradicional. Fica a questão de refletirmos a mudança de atitude rabínica e a posição mais geral da comunidade como um todo. Deve-se, é claro, considerar o intervalo de séculos que separam a chegada dos judeus

conversos, cristãos-novos ou marranos ao Brasil, e as dificuldades em se estabelecer – nos dias de hoje – raízes judaicas.

Acreditamos assim que o estudo das atitudes dos rabinos do seiscentos pode também ajudar a encontrar respostas àqueles que, em pleno século XXI, no nordeste brasileiro, buscam lugar na comunidade judaica.

José Luiz Goldfarb
Professor Doutor – Estudos Pós-Graduados da PUC-SP
Secretaria Estadual de Cultura São Paulo
Diretor de Cultura –"Hebraica" São Paulo

Ivy Jdensnaider Knijnik
Professora Mestre em História da Ciência PUC-SP
Editora-chefe da Revista ArScientia

BIBLIOGRAFIA

ALFONSO-GOLDFARB, A. M. "Repensando as rotas da magia a caminho da ciência moderna (um estudo preliminar)". Em José L. Godfarb, org. *SBHC 10 Anos – Anais do IV Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia.* São Paulo: Annablume/Nova Stella/FAPEMIG, 1994, pp.133-139.

_______.*O que é História da Ciência.* São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOIDO, G. "Milenarismo y cabala em los origenes de la Royal Society", em R. Caracfiolo y D. Lentzen (eds.), *Epistemología e Historia de la Ciencia,* vol. 7, no. 7, Facultad de Filosofia y Hamunidades, Universidad Nacional de Córdoba, setiembre de 2001.

CHALÉ, M., *"Ecos da Dissonância: Spinoza, Profetas e Profecias (Crítica do Poder Teológico-Político)", in Novinsky, A. e Kuperman, D. (orgs.).* Ibéria-Judaica: Roteiros da Memória. *Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e Cultura/EDUSP, 1996.*

_______.*A nervura do real.* São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

FORATO, T. C. M. *O método newtoniano para a interpretação das profecias bíblicas de João e Daniel na obra: Observations upon the prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John.* Dissertação de

Mestrado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2003, em http://ghtc.ifi.unicamp.br/Teses/Thais-Cyrino-de-Mello-Forato.pdf , julho, 2004.

GOLDFARB, J. L., "Ciência de Magia: Algumas considerações sobre o conceito de espaço". *In:* José Luiz Goldfarb, org. *IV Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia. Anais.* São Paulo: FAPEMIG / Anna Blume / Nova Stella, 1994.

_______. "Ciência e Religião: Inovações Matemáticas". *In:* José Luiz Goldfarb & Márcia M. H. Ferraz, orgs. *Anais do VIISeminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia.* São Paulo: Imprensa Oficial/Edusp/Ed. Unesp, 2000.

_______.& M. H. M. Ferraz. "Um Estudo Introdutório segundo a Ótica da História da Ciência", in: E. Lipner, *BandeirantesEspirituais do Brasil: Os Judeus no Brasil Holandês,* Ed. Mayanot (no prelo).

IDEL, M. *Cabala: Novas Perspectivas.* São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

KAPLAN, Y., *Do Cristianismo ao Judaísmo: a história de Isaac Oróbio de Castro.* Rio de Janeiro: Imago Ed., 2000, KAUFMAN, T. N. *Passos Perdidos – História recuperada: A Presença Judaica em Pernambuco.* Recife: Edição do Autor, 2000. KERNIG, E., "Cristóvão Colombo, Descobridor Messiânico e Compilador do Livro de Profecias", in Novinsky, A. e Kuperman,

D. (orgs.). *Ibéria-Judaica: Roteiros da Memória.* Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e Cultura/EDUSP, 1996. LIPINER, E. *Os Judaizantes das Capitanias de Cima.* São Paulo: Ed. Brasiliense, 1969.

_______.*Os Baptizados em Pé – Estudos acerca da origem e da luta dos cristãos novos em Portugal.* Lisboa: Ed. Veja Portugal, 1998.

_______.*Terror e Linguagem: um dicionário da Santa Inquisição.* Lisboa: Contexto Editora, 1999.

MCGUIRE, J. E. & RATTANSI, P. M. "Newton and the 'Pipes of Pan"'. Notes *and Records of Royal Society,* 21(1966): 108-26. MELLO, A. G. de, *Gente da Nação; Cristãos-novos e judeus em Pernambuco,*

1542-1654. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Ed. Massangana, 1996.

RIVKIN, E., "Uma História de Duas Diásporas", in Novinsky, A. e Kuperman, D. (orgs.). *Ibéria-Judaica: Roteiros da Memória.* Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e Cultura/EDUSP, 1996.

ROSSI, P. *Naufrágios sem espectador: a ideia de progresso.* São Paulo: UNESP, 2000.

SCHEMBERG, M. *Pensando a Física.* São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.

SCHOLEM, G. *As Grandes Correntes da Mística Judaica.* São Pauto: Ed. Perspectiva, 1972.

SCHOLEM, G. *A Cabala e Seu Simbolismo.* São Paulo: Ed. Perspectiva, 2002.

WEITMAN, D. Bandeirantes Espirituais do Brasil: Rabinos Isaac Aboab da Fonseca e Mosseh Rephael d'Aguilar, São Paulo,: Ed. Mayanot/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

CAPÍTULO 5

Novas Tendências Religiosas

Ortodoxia, sincretismo e filosemitismo: algumas reflexões sobre o(s) judaísmo(s) brasileiro(s) e os estudos judaicos no Brasil

Marta F. Topel

Modernidade e pós-modernidade: novas formas de judaísmo no Brasil

Em sua história milenar o judaísmo nunca constituiu um bloco monolítico e já na Antiguidade se observa uma diversidade de grupos, a exemplo dos saduceus e fariseus, cada um reivindicando para si a tradição herdada dos Profetas. Na Idade Média, o processo de diversificação dentro do já consolidado judaísmo rabínico se exacerbou com o surgimento de diferentes correntes e movimentos, como o pietismo, o racionalismo e o *Chassidismo.*[1]

Mas é na Modernidade que observamos a multiplicação de expressões judaicas com o surgimento de uma nova figura: o judeu laico, que redefiniu sua identidade em termos étnicos, nacionais e culturais, originando e difundindo uma identidade judaica basicamente secular (Eisenstadt 1997, Sacks 1991). Entretanto, este processo de redefinição identitária que vigorou durante duzentos anos – e que seguiu o padrão de secularização da sociedade maior – sofre uma mudança radical a partir da década de 1970, momento em que, tanto em Israel como na Diáspora, cresce significativamente o número de judeus laicos que abraçaram a ortodoxia. Poder-se-ia afirmar que a volta à religião por parte de segmentos importantes das comunidades judaicas foi consequência do processo global de "re-encantamento" do mundo e da legitimidade reivindicada pelos diferentes particularismos – étnicos, religiosos, de gênero, etc. (Danzger 1989, Pace 1997, Bauman 2003).

No Brasil de hoje se observam numerosas formas de recriação do judaísmo, algumas delas diretamente influenciadas pela visão de mundo

[1] Movimento místico-religioso influenciado por ideias cabalistas, fundado na Polônia no século XVIII pelo *Baal Shem Tov,* que defendia uma aproximação mais imediata com Deus.

judaica originada nos Estados Unidos e Israel, e irradiada a partir desses centros às diversas comunidades diaspóricas. Todavia, é possível afirmar que na sua cristalização, as correntes judaicas brasileiras absorveram traços da cultura local, fazendo uma domesticação daquilo que chegou de fora (Topei 2005). Assim, temos no Rio de Janeiro um rabino conhecido como o rabino surfista, uma falta de fronteiras claras entre o Reformismo e o Conservadorismo na cidade de São Paulo – facilmente observável na falta de clareza ideológica da CIP e da Comunidade *Shalom* – só para trazer dois exemplos. Há, também, formas de identidade judaica que pareceriam ser exclusivamente brasileiras, sendo um dos traços distintivos a porosidade das fronteiras do grupo e o sincretismo religioso. Finalmente, presenciamos a difusão de grupos religiosos filosemitas que se autodefinem, curiosamente, de forma similar à ortodoxa, isto é, como os verdadeiros e autênticos judeus.

As páginas que seguem formulam algumas reflexões sobre dois grupos que representam os extremos opostos do judaísmo, se o pensarmos como um *continuam* que se estende das pessoas e grupos cuja identidade particularista abrange todas as facetas da vida àquelas que se desvincularam das comunidades judaicas esvaecendo-se no seio da sociedade maior. Estou me referindo aos judeus ortodoxos paulistanos e aos descendentes de judeus em cidades interioranas do Pará.[2] Paralelamente, a análise da reivindicação de grupos filosemitas para serem admitidos nas comunidades judaicas, abre o leque de hipóteses sobre o judaísmo e sobre as disciplinas que o transformaram em objeto de estudo.

No que diz respeito à comunidade ortodoxa paulistana, não há dúvidas que seu número, visibilidade e força foram substancialmente incrementados nos últimos anos como consequência do grande poder de convocatória de rabinos ortodoxos proselitistas, a maioria deles vindos do exterior. O aumento de novos adeptos – provenientes do judaísmo secular e liberal – e seu grande apelo entre judeus laicos que não almejam tornar-se observantes, redundou numa reestruturação da comunidade como um todo,

[2] Os dados analisados pertencem a duas pesquisas antropológicas diferentes. A primeira foi desenvolvida por mim entre 1999 e 2003, e resultou no livro *Jerusalém & São Paulo: a nova ortodoxia judaica em cena.* A segunda pesquisa é de autoria de Wagner Lins, apresentada como dissertação de mestrado no Programa de Pós-graduação em Língua hebraica, Literatura e Cultura Judaicas/USP.

que rapidamente mudou seus referentes identitários seculares para adotar aqueles que caracterizam as comunidades ortodoxas e ultraortodoxas (Topei 2001, 2005).

O renascimento deste judaísmo paroquial na Pós-modernidade, fenômeno observado nas comunidades judaicas do mundo inteiro, está intrinsecamente relacionado a dois processos: mudanças dentro do judaísmo em Israel e nos Estados Unidos (principalmente, a radicalização da ortodoxia israelense a partir da década de 1950), o que conhecemos como a globalização do religioso, e a fragmentação da vida social com a concomitante deslegitimação de valores universalistas, fenômeno cujo desfecho mais sobressalente é a formação de comunidades que fazem questão de salientar seus traços singulares (Castells 1999, Bauman 2003).

De fato, a ortodoxia judaica paulistana articulou comunidades que encapsulam a vida social dos membros e limitam seu repertório cultural ao judaísmo ortodoxo. É essa a razão do estabelecimento de uma importante rede educacional própria, sendo proscritos ou desestimulados pelos rabinos ortodoxos os estudos universitários. Em relação às influências recebidas de Israel e dos Estados Unidos, é possível destacar a vinda ao Brasil de rabinos proselitistas desses dois países.

Como assinalei alhures (Topel 2005), essa aproximação da ortodoxia é resultado do vazio ideológico em que se encontram o judaísmo secular e o judaísmo liberal brasileiros, do amplo poder de convocatória dos rabinos proselitistas e suas esposas, e da necessidade de um grande número de judeus seculares de compartilhar valores e símbolos judaicos em espaços *essencialmente* judaicos. Todavia, há um outro tópico que merece atenção: o fato de esses judeus laicos e liberais terem incorporado, em maior ou menor medida, a visão (o axioma?) de que a ortodoxia constitui o único, *autêntico* e *verdadeiro* judaísmo, como afirmam categoricamente os rabinos doutrinários.

O segundo grupo que servirá de base para a reflexão proposta está representado pelos descendentes de judeus das cidades interioranas do estado do Pará, grupo que perdeu grande parte do repertório cultural judaico no processo de adaptação à sociedade e cultura locais. A sua distância das comunidades judaicas estabelecidas em todo o território brasileiro não é exclusivamente geográfica e cultural, e se manifesta, antes de mais nada, na

falta de legitimação da qual são alvo seus membros, não considerados judeus pelas instâncias que legitimam a pertinência ao grupo.

Essas comunidades estão formadas basicamente por indivíduos que descendem dos judeus que chegaram do Marrocos há mais de um século, e que desde o início da imigração às cidades de Óbidos, Cametá e Santarém, seja pelas dificuldades implícitas em manter uma identidade judaica em regiões praticamente isoladas de comunidades organizadas, seja pelo seu número ínfimo e pelo incremento dos casamentos exogâmicos, acabaram desvinculando-se do grupo. No entanto, o que surpreende é que após mais de cem anos essas pessoas continuem a se identificar com o judaísmo, ainda que recriem um judaísmo *sui generis*. Não menos importante é o fato de serem definidos como judeus pela população local, o que revela o componente contrastivo da identidade judaica em questão.

Na pesquisa desenvolvida por Lins (2004) são trazidos dados preciosos que permitem identificar os traços mais importantes da identidade étnico-religiosa dessas pessoas, caracterizada pelo sincretismo religioso e pela permeabilidade das fronteiras do grupo. Basicamente, nos encontramos com filhos de matrimônios formados por um pai judeu e uma mãe católica. Esse padrão de casamento, contudo, não levou à imposição e/ou exclusividade de uma das opções religiosas citadas, através da conversão de um dos cônjuges à religião do companheiro, e sim, ao convívio de ambas as religiões de forma harmônica. Os dados revelam genealogias que remontam a duas gerações, nas quais os filhos homens receberam nomes tipicamente judaicos (como Abraham, Menassé, Bernardo e Isaac) e as mulheres, nomes cristãos. Esta estratégia pareceria ter como objetivo a transmissão da identidade étnico-religiosa segundo uma divisão intrafamiliar de gênero. Porém, uma vez que a *Halachá*[3] segue o princípio da matrilinearidade, a aceitação dos judeus da Amazônia no seio de outras comunidades judaicas é, no mínimo, problemática. Retomarei esta questão a seguir.

[3] Do hebraico: compêndio de Leis e preceitos que observam os judeus ortodoxos. A *Halachá* foi compilada na Alta Idade Média, porém como resultado do surgimento de novas formas de arranjos sociais por um lado e de avanços tecnológicos por outro, constantemente são acrescentadas novas regras aos 613 preceitos originais.

No que diz respeito aos rituais e preceitos religiosos mantidos entre os judeus do Pará, há recorrências em relação ao jejum de *Yom Kipur*,[4] à manutenção de alguns costumes relativos à *kashrut*,[5] ao enterro dos pais judeus seguindo, ainda que sem qualquer rigidez, as leis judaicas concernentes ao funeral e ao luto, bem como ao uso do solidéu para a celebração da ceia que inaugura o descanso sabático semanal. Essas práticas judaicas, entretanto, não admiram por serem seguidas aleatória e indiscriminadamente – o que *é* comum entre judeus laicos e liberais do mundo inteiro que, sem qualquer intimidade com a *Halachá,* improvisam cerimônias nas datas festivas do calendário judaico –, senão por conviverem ao lado de práticas católicas.

Encontramos um exemplo emblemático deste sincretismo religioso nos rituais celebrados diante da morte de um homem da família, descritos por vários informantes de Óbidos e Cametá (cf. Lins 2004), que relataram ter velado o morto com caixão fechado (costume judaico), tê-lo enterrado no cemitério judaico da cidade, mas, ao mesmo tempo, celebrado a Missa de Sétimo Dia. O que não fica claro, no entanto, é até que ponto esses indivíduos são conscientes de estarem miscigenando duas tradições religiosas e, mais importante do que isso, se conhecem a exigência exclusivista do judaísmo, que não aceita sob nenhum pretexto empréstimos de outras religiões. Em função do conhecimento superficial e parcial da tradição judaica, é plausível imaginar que essa amálgama de rituais não seja percebida pelos sujeitos, uma vez que mostram-se convencidos de estar respeitando a vontade do parente morto de ser velado e enterrado como judeu.

Uma outra dimensão que permite identificar traços identitários judaicos são as diversas formas em que a memória judaica do grupo se atualiza. Trechos de rezas em hebraico e a preparação de alimentos típicos dos judeus norte-africanos constituem uma forma de salientar essa faceta de uma identidade prestes a desaparecer.

[4] Do hebraico: Dia da Expiação, uma das datas mais importantes do calendário judaico, na qual um dos preceitos mais importantes é o jejum de vinte e cinco horas.
[5] Do hebraico: substantivação de *kasher:* princípio que prescreve os alimentos permitidos para o consumo dos judeus observantes.

Por último, o fato de alguns netos e bisnetos desses primeiros imigrantes terem emigrado para Israel (sendo filhos de casamentos exogâmicos) aponta para a vontade de vários indivíduos de “voltar” à comunidade judaica institucionalizada, ainda que tal readmissão exija dos interessados a conversão ao judaísmo, ritual de passagem que sela a entrada de novos membros ao grupo.

Os dados trazidos parecem-me suficientes para revelar a dualidade na qual vivem os descendentes de judeus amazonenses, cuja identidade étnica sofreu uma reformulação dramática como resultado das condições típicas da região. Como bem assinala Lins (2004), a dualidade que recriam esses homens e mulheres assemelha-se, em grande medida, àquela que caracterizou os cristãos-novos chegados ao Brasil na época da Colônia.

Comunidades judaicas, religião judaica e antropologia: algumas reflexões

No intuito de traçar as características mais importantes dos dois tipos de judaísmo escolhidos para a discussão, foi necessário levar em consideração as características das comunidades judaicas e seus modos de inserção na sociedade maior. Entre as várias razões que explicam esta abordagem, sobressai o fato de, no judaísmo, etnia e religião estarem inextricavelmente relacionadas. Assim, o hebraico bíblico e o hebraico medieval não distinguem etnia de religião, ao partir do pressuposto de que a prática religiosa judaica era *a priori* observada exclusivamente pelo povo judeu. Historicamente e até a Emancipação dos judeus no século XVIII, não havia a possibilidade de existirem judeus sem judaísmo ou judaísmo sem judeus. Esse traço singular do judaísmo faz impossível refletir sobre a religião judaica sem fazer referência a como as fronteiras do grupo se estreitam ou expandem em contato com as sociedades hospedeiras.[6] Com efeito, se pensarmos o judaísmo exclusivamente como uma religião seria impossível cogitar a ideia de um judaísmo secular, assim como não existem um cristianismo e um Islã seculares. O componente nacional do judaísmo se expressa no fato de ter se originado como a religião exclusiva de um grupo

[6] Em relação às diferenças nos modos de organização entre as três religiões monoteístas, Elam (2000:21) afirma que o fato de o judaísmo se estruturar ao redor da nação, o cristianismo ao redor da Igreja e o Islã ao redor do Estado trouxe desdobramentos históricos, sociais e ideológicos que singularizaram as três civilizações.

nacional; assim, aquele que se definia como judeu do ponto de vista religioso formava parte do povo judeu, sendo o caminho inverso igualmente válido: aquele que nascia no seio do grupo judeu submetia-se à Lei judaica (Sacks 1993; Elam 2000).

Mas, como definir o judaísmo? E como deve se posicionar o pesquisador diante de grupos – ou indivíduos – que se autodefinem como judeus, mas não são aceitos no seio da(s) comunidade(s) institucionalizada(s)? Finalmente, quais são os critérios das comunidades judaicas brasileiras para responder à complexa pergunta: "quem é judeu?"

Responder a estes interrogantes implica indagar no *corpus* normativo judaico e nas readaptações que sofreu ao longo dos últimos duzentos anos por parte de diversos segmentos judeus. Assim, se bem que a *Halachá* estipule que é judeu o filho de ventre judeu ou aquela pessoa que se converteu ao judaísmo, legislando claramente sobre quem é membro do grupo, as comunidades judaicas não ortodoxas flexibilizaram esse critério diante das mudanças acontecidas na Modernidade entre os judeus e as sociedades de acolhimento, com o concomitante incremento de casamentos exogâmicos. O dilema enfrentado pelas instituições judaicas não ortodoxas foi – e continua sendo – que atitude tomar com os filhos dos casamentos de uma mulher não judia com um judeu (como o caso dos descendentes de judeus do Pará) quando existe interesse por parte dessas famílias de manter-se dentro das fronteiras do grupo. O critério de autodefinição é, na maioria dos casos, insuficiente e, por isso, rejeitado. De fato, há um consenso entre as diversas correntes judaicas de que ser judeu não equivale a uma visão de mundo nem se restringe a uma escolha individual: ser judeu exige compromisso religioso e participação comunitária.

Nessa ordem e diante do aumento maciço de judeus que não poderiam ser considerados judeus segundo as leis ortodoxas, correntes laicas e liberais do judaísmo redefiniram as normas de pertinência, acolhendo em seu seio pessoas cuja ascendência violaria o princípio *haláchico.* Um indicador desse movimento de flexibilização das fronteiras do grupo é o estabelecimento do princípio da patrilinearidade nas congregações reformistas. No que diz respeito às instituições laicas, observa-se uma ambiguidade em relação a este tópico, procurando-se soluções *ad hoc.*

As problemáticas consideradas constituem um claro indicador de como os reagrupamentos sociais modernos derrubaram o monopólio da ortodoxia em relação à questão "quem é judeu?". Consequentemente, nas comunidades judaicas diaspóricas existem diversas instâncias que legitimam a pertinência ao grupo, ainda que a ortodoxia não aceite soluções alternativas.[7]

A grande maioria dos judeus brasileiros, no entanto, por viverem numa sociedade que privatizou, pluralizou e subjetivou a fé, recria um judaísmo que se distancia da autoridade *haláchica* e cujo componente voluntarista e de escolha deu origem ao que Sacks (1993) denomina "judeu adjetivado". Diante desse panorama, a proliferação de identidades hifenizadas permite esboçar a hipótese da existência de um judeu-amazônico, assim como existem o judeu-reformista, o judeu-secular, o judeu-cultural e o judeu-sionista, só para dar alguns exemplos. Em suma, numa época de individualismo exacerbado, na qual a história transformou-se em biografia, não haveria razões suficientes (e sólidas) para deslegitimar a condição de judeus das famílias do interior da Amazônia.

Mas, e os (judeus) messiânicos e outros grupos filosemitas brasileiros que reivindicam para si o status de judeus? Quais as possibilidades de serem reconhecidos como judeus pelas instâncias que legitimam a pertinência ao grupo? A presença e difusão cada vez maior de grupos filosemitas na sociedade brasileira coloca na "agenda" judaica a questão não resolvida de como funcionam as vias de transmissão de conteúdos culturais e expressões rituais judaicas.

Na história do judaísmo temos muitos exemplos de indivíduos e grupos que atravessaram em uma ou outra direção os limites do grupo judeu com as sociedades de acolhimento. Paralelamente, através da conversão religiosa, diversos indivíduos e grupos têm engrossado as fileiras do judaísmo. Um rápido olhar aos grupos religiosos filosemitas brasileiros, entre os quais, provavelmente, possamos incluir os judeus messiânicos, revela que ao interpretar literalmente o Antigo Testamento esses grupos se

---

[7] Em Israel, pelo contrário, a acirrada polêmica para definir "quem é judeu" encontra no Estado, através do Ministério do Interior, a única instância possível para essa definição, sendo que a última emenda à Lei do Retorno estabelece que é judeu o filho de mãe judia ou aquele que se converteu ao judaísmo através da ortodoxia.

consideram os autênticos e verdadeiros judeus. Todavia, duas questões colidem com a visão judaica: o fato de essas comunidades, na maioria dos casos, se denominarem Igrejas, e a contradição inerente a suas doutrinas, que lhes permite a autodefinição como judeus em virtude de sua fé cristã.[8] Entretanto, o fato de vários de esses grupos terem mostrado interesse em emigrar para Israel e se converterem ao judaísmo nos leva a refletir desde um outro ângulo sobre a porosidade das fronteiras étnicas. Devemos lembrar que recentemente a comunidade etíope tem sido legitimada pelas instâncias rabínicas ortodoxas israelenses, após só cem anos de contato com o judaísmo ocidental.

Diante desses fenômenos e outros muitos que é impossível mencionar neste espaço, um interrogante assume lugar destacado: os cientistas sociais devemos depender da legitimação rabínica – ortodoxa ou liberal – ou das instituições judaicas seculares, para incluir no universo de pesquisa judaico grupos periféricos do judaísmo? Acredito que a resposta seja negativa. Todavia, para justificar e legitimar nossa posição, é necessário percorrer um longo caminho de discussões teóricas e metodologias de pesquisa que demonstrem o embasamento científico das novas propostas, seus benefícios e vantagens.

Marta F. Topel
Antropóloga
Coordenadora do Programa de Pós-graduação em Língua hebraica, Literatura e Cultura Judaicas/Universidade de São Paulo.

BIBLIOGRAFIA:

BARGMAN, D. "Acerca de la Legitmación de la adscripción étnica: dentro, fuera y sobre los Limites dei grupo judio em Buenos Airs" *em Judaica Latinoamenkana III.* Jerusatén, AMILAT, 1997.

BAUMAN, Z. *Comunidade: em busca de segundad em um mundo hostil.* Buenos Aires: Siglo XXI Editora, 2003. Reli, C. Ritual Perspectives and Dimensions. New York: Oxford University Press, 1997.

[8] Cf. Bargman (1977), no seu estudo sobre a Igreja do Novo Pacto na Argentina.

BENCHIMOL, S. *Eretz Amazônia: os judeus na Amazônia.* Manaus: Editora Valer, 1999.

BENTES, A.R. *Das ruirias de Jerusalém à verdejante Amazônia: Formação da primeira comunidade israelita brasielira.* Rio de Janeiro: Bloch Editora, 1987.

BERGER, P. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.* São Paulo: Paulus, 1985.

CASTELLS, M. A *Era da informação: Economia, sociedade e cultura.O poder da identidade.* São Paulo: Paz e Terra, 1999.Cohen, S.M. "Religiosity and Ethnicity: Jewish Identity Trends in the United States" in Lehderhendler, E. (ed): Who OwnsJudaism? Public Religion and Private Faith in America and Israel. Oxford: Oxford University Press, 2001.

DANZGER, M.H. *Retuming to Tradition: The Contemporary Reviva(of Orthodox Judaism.* New York: Yale University Press, 1989. Eisenstadt, S. N. "Sectarianism and Heterodoxy in Jewish History: Some Comparative Civilizational Notes" em *Jewish Studies,* 37, 1997.

ELAM, 1. *Ketz Ha'Iahadut: Umat-Ha'dat ve Ha'Mamlachá.* TeL Aviv: Yediot Ha'Achronot Publishing House, 2000,

ELAZAR, D.J. *Community and Polity: The Organizational Dynamics of American Jewry.Philadel.phia:* The Jewish Publication Society of America, 1976.

HARTMAN, D. "Halakhah" in Arthur C. Cohen & Paul Mendes Flohr: *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critica(Concepts, Movements, and Belieft.* New York: The Free Press, 1987,

HEILMAN, S. C. & COHEN, S. M. *Cosmopolitans & Parochials: Modem Orthodox Jews in America.* Chicago: University of Chicago Press, 1989.

HEILMAN, S. C. *Inside Ultra-Orthodox Jewry: Defenders of the Faith.* Berkeley: University of Los California Press, 2000. Leibowitz, Y. "Commandments" in Arthur C. Cohen & Paul Mendes Flohr:

Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Criticai Concepts, Movements, and Beliefs. New York: The Free Press, 1987.

LINS, W. *Estrela minguante: memória e resignificação do judaísmo no interior do estado do Pará.* Dissertação de mestrado apresentada no Programa de Língua hebraica, Literatura e Cultura Judaicas/USP, 2004.

NOVISNKY, A. *Os cristãos novos na Bahia.* São Paulo: Editora Perspectiva, 1972,

PACE, E. "Religião e Globalização" em Oro, A. P. & Steil, C.A. *Globalização e Religião.* Petrópolis: Editora Vozes, 1997 Rattner, H. *Tradição e Mudança (a comunidade judaica em São Paulo).* São Paulo: Editora Perspectiva, 1977, Sacks, J. (ed): *Orthodoxy Confronts Modemity.* London: Ktav Publishing House, 1991

SOUZA SANTOS, S. M. "Uma família cristã-nova portuguesa na Bahia setecentista" em Gorenstein, L & Tucci Carneiro, M. L. *Ensaios sobre intolerância: Inquisição, marranismo e antissemitismo.*

SORJ, Bila. "Conversões e casamentos "mistos": a produção de "novos judeus" no Brasil" em Sorj, B. (org): *Identidades Judaicas no Brasil Contemporâneo.* Rio de Janeiro: Imago, 1997.

SORJ, Bernardo. "Diáspora, judaísmo e teoria social" em Grin, M. & Vieira, N. H. *Experiência Cultural Judaica no Brasil: recepção, inclusão e ambivalência.* Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

TOPEL, M. "As leis dietéticas judaicas: um prato cheio para a antropologia" *em Horizontes Antropológicos,* ano 9, número 19, 2003. M. "Do retorno ao passado e da construção do futuro: algumas observações sobre os baalei teshuvá de São Paulo", em *REVISTA DE LÍNGUA E LITERATURA HEBRAICA,* NO. 3, 2001

TOPEL, M. Jerusalém & São Paulo: a nova ortodoxia judaica em cena. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

YOVEL, Y. *Shpinoza Ve'Kofrim Acherim.* Tel Aviv: Otzaat Ha'kibutz Ha'artzi Ha'shomer Ha'Tzair, 1988 (hebraico).

Jules Isaac. A transformação do desprezo em estima

Maria Consuelo Cunha Campos

"Mas será que você quer escrever um livro sobre a minha vida"? Um espantadíssimo Jules Isaac fez esta pergunta a um ex-aluno seu, o abade Toulat, jornalista e escritor, além de religioso, quando este visitou o antigo mestre para entrevistá-lo para um livro, *Juifs mes frères*, que ele, Toulat, estava escrevendo. O antigo discípulo crivou o velho mestre de questões sobre seu pioneiro trabalho, ao qual este estava consagrando as últimas décadas de sua vida, como precursor do diálogo inter-religioso judaico-cristão.

Sim, diria eu hoje, noutro século, noutro milênio, a Jules Isaac, se ele não houvesse falecido: realmente, eu gostaria muito de escrever-lhe, caro Jules, uma biografia à altura do que seu trabalho merece. Não o podendo fazer, fica, todavia, consignado o muito que aprendi com sua obra e, não menos, o quanto o admiro.

Décadas após a promulgação da declaração conciliar Nostra Aetate, em 28 de outubro 1965, é especialmente oportuno relembrar, seja para os jovens de hoje, seja para os daquele tempo, uma outra data: 18 de setembro de 1960. Sem o que nela ocorreu – e poucos sabem disso – muito provavelmente não teríamos chegado a ter aquele texto do Vaticano II, considerado o fundador de uma nova atitude da Igreja Católica para com o povo judeu.

Naquele longínquo mês de setembro, o Papa João XXIII confiou ao Cardeal Bea, um jesuíta, então titular do há pouco criado secretariado para a união dos cristãos, a preparação de um esquema conciliar relativo ao povo judeu. Passou-lhe às mãos um dossier, composto por 3 livros acerca das raízes cristãs do antissemitismo, bem como por um conjunto de proposições, visando à purificação da pedagogia cristã relativamente a seu antijudaísmo, fazendo-a passar deste desprezo ao apreço, à estima pelo povo judeu.

O material fora entregue pessoalmente ao pontífice pelo próprio autor, Jules Isaac, historiador francês judeu. Após a perda da esposa e da filha durante a Segunda Guerra Mundial, ele encontrara força para transformar a dor pessoal por estas mortes e o luto coletivo, como israelita,

pelos demais 6 milhões de judeus exterminados, naquilo que ele mesmo denominaria "um livro veemente, nascido da mais dura provação". Intitulou-o *Jesus e Israel.*

Ao homenagear a abençoada memória deste pioneiro judeu do diálogo inter-religioso cristão-judaico, recordando-o para os que sabem quem ele foi e apresentando-o aos demais, compartilho seu objetivo: estimular mentes e corações cada vez mais numerosos a uma meditação que os impulsione a agir de modo a prosseguirmos transformando para melhor, as historicamente conturbadas relações entre cristãos e judeus, ao longo de dois milênios de história compartilhados por ambas as tradições.

Nascido a 18 de novembro de 1877, Jules Isaac tanto marcou seu tempo como historiador e militante na luta contra o antissemitismo, quanto foi por ele, tragicamente, marcado.

Em 1898, aos 21 anos, conhece Charles Péguy, através de quem viria a simpatizar com o socialismo e a engajar-se na luta pró-Dreyfus, em conformidade com sua paixão pela verdade dos fatos.

O tristemente famoso episódio de antissemitismo na França, conhecido historicamente como o *affair* Dreyfus, constituiu injustiça clamorosa, para cuja reparação inclusive, atuou o escritor naturalista Émile Zola, com seu famoso manifesto "J'accuse", em defesa da inocência do capitão judeu.

Muitos anos depois, aquele ex-aluno de Isaac, nosso já mencionado abade, jornalista e escritor Jean Toulat, autor de livro seminal para as relações católico-judaicas, *Juifs mes frères*, relataria, num dos capítulos da obra, aquela visita-entrevista, que tanto surpreendeu o antigo mestre.

Isaac referiu ao ex- aluno, na ocasião, as visitas de Péguy, a quem dedica seu livro homônimo, lançado em 1959, bem como mostrou-lhe o retrato da mãe de Péguy, pintado por sua falecida esposa.

Ferido durante a Primeira Guerra Mundial, Jules experimentou, portanto, em sua própria carne, os horrores da tecnologia da modernidade direcionada à violência, à indústria bélica... Em 1922, poucos anos após o término do conflito, ele publicou o *Paradoxo sobre a ciência homicida,* seu manifesto pacifista e internacionalista.

Isaac inicia sua análise do trágico *imbroglio* em que a humanidade se debateu, com o advento de uma Primeira Guerra "mundial", pela indicação da sua causa profunda: o mau uso da Ciência. Parodiando o Bereshit/Gênesis, o primeiro livro da Bíblia, escreve: "No princípio, há a Ciência".

Ao longo do período médio de uma existência humana, entre sessenta e oitenta anos, observa ele em seu artigo, a humanidade teria assistido a uma espantosa e inaudita transformação: a metade do século XIX teria, segundo Isaac, demarcado fronteiras temporais entre mudanças lentas e aceleradas, na história da humanidade. Enquanto até este marco elas teriam sido suaves, a partir de então desandaram a ocorrer numa velocidade inédita, transformando o ser humano num Ciclope ou num Titã.

Montanhas e oceanos, desertos e todo o tipo de barreiras naturais teriam sido vencidos, no afã da conquista planetária, lançando o ser humano em nova busca, a da conquista do espaço. A máquina a vapor e a eletricidade teriam transformado o quotidiano e se constituído em motores do enriquecimento de nações. Um novo tipo de viajante, apressado, não aceitaria mais deslocar-se senão sob a égide do expresso, da rapidez, da velocidade.

O telégrafo teria encurtado ao mínimo as distâncias para a comunicação e, como se isto ainda fosse pouco, o telefone as suprimiria (e Jules Isaac não chegou a conhecer a telefonia móvel...). Senhor das distâncias, como o chama nosso autor, o ser humano inventariaria seu domínio, por entre a superfície dos mares e a dos continentes, em demanda das profundezas submarinas e do espaço aéreo, medido, com as aeronaves, pelas dezenas de milhares de quilômetros, a velocidades espantosas...

Historiador, como sabemos, Isaac manifesta, diferentemente de seus contemporâneos das *hard science,* antes inquietação do que júbilo face algumas das novas conquistas científicas. O dia 22 de abril de 1915, por volta das 17 horas, teria marcado, para ele, com uma espessa nuvem de vapores pesados, o momento da entrada em cena da ciência homicida naquele conflito. Estava inaugurada, pela Alemanha, com hora, dia, mês e ano, a guerra dos gases letais.

Ao escrever o seu “Paradoxo”, Isaac antecipava, pois, 24 anos antes da deflagração da Segunda Grande Guerra, os horrores de outros gases letais...

Atento às complexas relações entre o contínuo avanço científico, podendo ser sempre direcionado à indústria bélica e uma efetiva e desejada paz duradoura entre as nações, ele se questiona, naquele início da década de 20 do século passado, sobre as não menos intrincadas relações entre a indústria e a ciência, e sobre as possibilidades reais de algum mecanismo social de controle sobre estas, no que tange à utilização bélica.

Como coautor, com Malet, de manuais escolares de História para alunos do curso médio, muito adotados no período entre as duas guerras mundiais, Jules Isaac tornou-se uma referência no ensino da disciplina, na França. Como o parceiro falecera no *front* da Primeira Guerra Mundial, em 1915, Isaac teve de desincumbir-se sozinho da atualização da obra conjunta, de modo que ela continuasse atendendo aos novos programas escolares.

Sua vida conhecerá, entretanto, um divisor de águas com a segunda grande guerra. Durante o regime de Vichy, contra o qual escreve um panfleto, Jules Isaac é perseguido, sua esposa e filha são mortas. Nestas circunstâncias dolorosas, terá início a 2ª etapa de sua vida, a de paladino daquilo que ficaria conhecido como uma pedagogia da estima, proposta por ele à Igreja Católica e às igrejas reformadas cristãs históricas em contraposição a uma pedagogia do desprezo, como antídoto para o veneno do antissemitismo.

Iniciou seu livro em 1943, sentindo-se ameaçado, assolado, encurralado.Vamos encontrá-lo na primavera de 1944 escrevendo, escondido na cidadezinha de Levroux, no interior da França ocupada, sem qualquer acesso a fontes bibliográficas, a terceira parte de sua obra, intitulada *Jesus e seu povo.* Vamos reencontrá-lo em 1946, recém-terminado, portanto, o conflito, publicando a primeira edição da obra, quando o mundo ainda estava profundamente impactado pelos horrores nazistas.

Em 1948 – no mesmo ano da criação do Estado de Israel – Jules Isaac funda, com Edmond Fleg, a pioneira Amizade Judaico-Cristã , das muitas que fundaria na França.

Ao ser publicada nova edição francesa de seu livro, em 1959, iria juntar-se a seus leitores a menina católica brasileira que fui, então aluna de um colégio de irmãs dominicanas, com 11 anos de idade, cursando o primeiro ano ginasial. Nos anos 60, adolescente, as teses de Isaac exerceriam o mais profundo e duradouros dos impactos sobre mim, transformando-me na ativista do diálogo inter-religioso que eu viria a ser daí por diante.

Falecido em 1963, dois anos antes da promulgação de Nostra Aetate, Jules Isaac não veria, portanto, o efeito que aquele seu *dossier,* entregue pessoalmente ao Papa João XXIII, viria a provocar na Igreja Católica em relação ao povo judeu. Algo, porém, começara a mudar, após quase dois mil anos, na história das relações católico-judaicas.

Na Sexta-Feira Santa de 1959, havia sido supresso da solene Ação Litúrgica (pela primeira vez desde tempos imemoriais) o adjetivo “pérfidos” com o qual eram qualificados, até então, os judeus naquela prece católica. Era, portanto, a primeira vez que a oração não continha aquele libelo acusatório contra aqueles pelos quais a Igreja Católica rezava. Um pequeno passo – a eliminação de uma palavra, no bojo de uma reforma litúrgica – fora, sem dúvida dado. Ele também tinha o dedo de Isaac. A oração católica pelos judeus, na Sexta-Feira Santa, reformulada, passa a referir-se a eles, desde então, como o povo da aliança, ao qual Deus falou em primeiro lugar, explicitando, desta forma, o reconhecimento católico ao primeiro monoteísmo da História.

O percurso desta reconciliação histórica até a promulgação do documento conciliar não seria, todavia, tranquilo, tendo, ao contrário, conhecido alto e baixos.

O próprio Cardeal Bea, em seu livro *A Igreja e o povo judeu,* lançado no ano seguinte à declaração, relata uma retirada do chamado “esquema sobre o povo judeu” da agenda do concílio, onde tinha sido posto em pauta em junho de 1962, devido a protestos árabes contra a presença de representantes de organizações judaicas em Roma acompanhando esta colocação na ordem do dia conciliar.

O esquema, todavia, regressaria à pauta de discussões por decisão expressa de João XXIII, transmitida ao próprio Cardeal Bea, tendo sido incluído, desta vez, no contexto mais amplo das relações do catolicismo

com as religiões não cristãs. Aí ele permaneceria até a votação final do texto da declaração conciliar. Reconhecendo profundo vínculo da Igreja com o povo judeu, o documento isentava-o da culpa a ele multimilenarmente atribuída pela paixão de Jesus e rechaçava uma apresentação negativa dos judeus na catequese cristã.

Devo à generosidade da colega judia do diálogo inter-religioso, Anna Rosa Campagnano Bigozzi, a quem este trabalho é dedicado, o acesso ao relato do abade Toulat acerca da visita por ele feita a Jules Isaac, transcrito de seu livro *Juifs mes frères.*

Na ocasião, o historiador falou também a seu antigo aluno sobre seus pais: a mãe, nascida em Strasbourg, de família da alta-burguesia local, e o pai, natural de Metz, filho e sobrinho de soldados. Resumiu, também, seu itinerário interior, o de inspetor geral da instrução pública francesa que não se ocupava de questões religiosas, senão históricas, e que se tinha por um cidadão francês como todos os demais, pioneiro do diálogo inter-religioso.

O *turning point* na vida de Jules Isaac ocorreu, como sabemos, durante a promulgação das leis raciais pela República de Vichy. O regime colaboracionista de Pétain expulsa Isaac, com base nelas, de sua cátedra na Sorbonne. Herói da P Guerra, ferido em Verdun, o historiador judeu, até então uma glória nacional, como coautor dos manuais em que havia estudado a maior parte da população francesa, se vê impedido, como os demais judeus e os negros, de sair de uma França onde se tornava, entretanto, também impossível sobreviver...

Refugia-se, com a família, primeiramente em Aix, junto a um condiscípulo de Péguy, o professor Bourilly. Escreve então *Os Oligarcas,* narrativa alegórica da queda de Atenas, através da qual critica sutilmente o que ele não pode fazer diretamente, os acontecimentos que se desenrolavam após a queda da França sob o jugo nazi. Aproxima-se do rabino Fleg, o mesmo com quem fundaria, depois da guerra, a primeira Amizade Hebraico-Cristã, conhece Maurice Blondel.

É importante notar que aquele primeiro Jules Isaac não era, até então, absolutamente, um judeu praticante. Alheio a toda experiência religiosa pessoal, ele faz, todavia, em meio à perseguição aos judeus, sua própria experiência existencial com o judaísmo, naquilo que ele mesmo denomina a intimidade mais profunda de seu ser.

Começa a ler e reler as escrituras cristãs, por paradoxal que isto pareça; era, simplesmente, o que lhe caiu nas mãos, naquela cidadezinha da França ocupada, onde tudo quanto fosse judeu estava proscrito. Ele, tampouco, sabia hebraico, para ler o Tanach. Como historiador, entretanto, havia tido uma boa formação no grego antigo, o que lhe abriu as portas para a leitura dos evangelhos, em sua versão original. Foi então que fez, aparentemente ao acaso, a descoberta providencial, o fundamento que lhe iria impulsionar toda a ação posterior: detectou o que olhos cristãos habitualmente não viam, ao percorrerem, costumeiramente, as traduções vernáculas (por suas vez provenientes da Vulgata, a tradução latina feita por São Jerônimo) dos evangelhos, a saber um abismo entre o texto bíblico original e o ensino eclesial acerca dos judeus.

Não sendo católico (e numa época em que o contato direto mesmo do leigo católico com a Bíblia não era, desde a Reforma, o que viria a ser após o Vaticano II), Isaac podia ter e estava, de fato, tendo naquele longínquo ano de 1942, um contato original, inaugural, com o texto da Escritura cristã. Isto o levou a compartilhar – escrevendo uma dúzia de páginas a respeito – com os interlocutores naquela circunstância possíveis, Blondel e um pastor evangélico, a sua descoberta.

Neste ínterim, o filho de Jules Isaac, à época engajado na Resistência, logrando ultrapassar os Pirineus, em direção ao Norte da África, salva-se da perseguição nazista. Os demais familiares, exceto o próprio Isaac, então já refugiado em Berry, foram presos em Clermont-Ferrand.

No novo refúgio, ele prossegue a escrita do que será seu livro seminal. Conhece e admira a obra do grande exegeta católico, Pe. Lagrange.

Ao término da guerra, Isaac pode, enfim, retornar a Paris e reaver sua cátedra, embora, a esta altura, ele já tenha idade para aposentar-se. Perdendo a audição e sem ainda saber do paradeiro do restante da família que, como sabemos, caíra nas mãos da Gestapo, procura e obtém notícias: a esposa, ao ser deportada, como tantos outros judeus, para a Alemanha, conseguira escrever um brevíssimo bilhete destinado a ele, que agora finalmente lhe chega às mãos: “salva-te por tua obra”.

Conhecendo o marido e antevendo a dor que lhe causariam aquelas mortes, deixou-lhe ela uma missão, que conseguiria mantê-lo vivo após a

dolorosa perda. Adoentado, acamado, Jules consegue terminar, nas piores condições físicas e emocionais, seu livro.

Entrega o manuscrito à editora francesa Albin Michel, e o seu próprio corpo à mesa de cirurgia. Recuperado, prossegue, em 1947, seu empreendimento aproximando judeus e católicos. Ao rabino Edmond Fleg e a ele próprio soma-se Samy Lattès. Do lado católico, Henri Marrou, o Père Danielou e o abade Viellard, secretário do Bispado. Destas reuniões conjuntas surgiu a redação, por Isaac, dos famosos 18 pontos da reforma do ensino cristão concernente aos judeus. É então convidado a participar de uma conferência internacional judaico-cristã na Suíça, em Seelisberg, com setenta participantes provenientes de dezenove países.

Isaac, integrando a comissão para o estudo da luta contra o antissemitismo no âmbito eclesial, submete aos demais membros do grupo – o rabino Kaplan, a srta. Davy, o Padre Démann e o pastor Freudenberg – aqueles 18 pontos, que, aprovados pelo grupo, passam a embasar um projeto elaborado, discutido e finalmente aprovado, sintetizado, desta vez, em 10 pontos sugeridos às igrejas cristãs em termos de medidas a serem tomadas para escoimar a sua pedagogia religiosa do desprezo para com os judeus, substituindo-o pela estima.

Entre os gloriosos sucessos de 1948, vamos encontrar a criação da Amizade Judeu-Cristã da França, filiada ao International Council of Christians and Jews. As propostas de Isaac entusiasmam, neste fórum, os parceiros americanos, que sugerem apresenta- las ao Vaticano. De regresso à França, Isaac convoca o grão-rabino da França, Schwartz, mais o rabino Edmond Fleg e Léon Algazi. Os católicos Henri Marrou e Jacques Madaule se reúnem a eles, bem como os protestantes Lovsky e Jacques Martin e nasce, formalmente, a primeira Amizade. Vários deles, como vimos, haviam anteriormente participado das reuniões que elaboraram os 18 pontos iniciais.

As Amizades se disseminam velozmente pela França, surgindo também em Aix, Marselha, Nimes, Montpellier, Lyon, Lille... Isaac vai à Roma, entabula conversações com clérigos, que o convencem quanto à viabilidade de uma audiência com o pontífice Pio XII. A entrevista se efetiva e, face a face com o Papa, Isaac pede-lhe a supressão daquele

adjetivo “pérfidos” até ali aplicado aos judeus nas preces católicas da ação litúrgica da Sexta-Feira Santa (Oração universal).

Faz ver ao Santo Padre, além disso, o mal-estar entre os judeus também pelo fato de esta ser a única das preces da longa oração universal durante a qual a assembleia não se ajoelhava, como se os judeus, diferentemente dos demais segmentos da espécie humana pela qual os católicos também oravam (os demais cristãos, os demais monoteístas, etc) não valessem que os católicos se ajoelhassem diante de Deus para pedir por eles.

O Papa pede a Isaac que lhe deixe seu *dossier* também e oferece-lhe uma medalha ao despedir-se, abençoando-o.

A genuflexão foi restabelecida na oração universal, na liturgia da Sexta-Feira Santa, durante a prece pelos judeus e, como sabemos, a reforma litúrgica modificou também o próprio tom pejorativo e acusatório da antiga prece pelos irmãos mais velhos dos cristãos.

Isaac centrou seu trabalho sobre os Evangelhos, embora tenha mencionado, de passagem, em seu livro *Jesus e Israel,* um outro texto da Bíblia cristã, a Carta de São Paulo aos Romanos, na qual se encontra importante ensino apostólico acerca das relações da Igreja, então nascente, com o povo judeu.

Um de seus leitores, Jacques Ellul, enfrentou, anos depois, já falecido Jules Isaac, o desafio exegético daquela carta paulina, no que concerne aos capítulos que nela tratam das relações entre cristãos e judeus.

Em seu livro de 1991, *Ce Dieu injuste? Théologie chrétienne pour le peuple d’Israel,* Ellul, leitor de *Gènese de l’Antissémitisme,* que Isaac publicara em 1956, prossegue o caminho aberto por este.

Após a necessária série de negações encontradas no texto de Nostra Aetate – os judeus, como povo, *não* são culpados pela morte de Cristo *nem* devem ser apresentados no ensino cristão como amaldiçoados, etc – inicia-se, também sobre o legado de Isaac, com Ellul e outros exegetas, a era das afirmações de uma nova teologia cristã sobre os judeus e sobre as relações entre estes e cristãos. Se o final do 2º milênio cristão assistiu àquela etapa inicial, ao *turning point,* possa esta década inicial do terceiro milênio presenciar à seguinte, quando uns e outros possamos, quais os lobos e

cordeiros dos tempos messiânicos, conviver em paz uns com os outros e mantendo cada qual a própria identidade.

Maria Consuelo Cunha Campos
Professora Adjunta de Literatura Brasileira – UERJ
Membro do Diálogo Inter-religioso Católico-Judaico

Diálogo inter-religioso/diálogo católico-judaico.

O eu-tu: o diálogo de um com o outro

Mirian Garfinkel

Introdução

Século XXI, ano 2006. O cenário socioeconômico do planeta está longe de ser animador: mundialização, capitalismo selvagem, tráfico, dependência química, fundamentalismo, terrorismo e violência são, atualmente, o pano de fundo frequente para quem se propõe a refletir sobre a crise de nosso tempo.

Mesmo identificando este quadro, pessoas de diferentes origens e credos encontram-se e promovem no Rio de Janeiro uma série de atividades, mobilizados por uma premissa básica: existem condições para o estabelecimento e o aprofundamento do diálogo inter-religioso, sem proselitismo, levando a que um número cada vez maior de pessoas desarme seus espíritos e desconstruam preconceitos, muitas vezes oriundos de falta de conhecimento e/ou noções erroneamente incorporadas ao seu *modus-vivendi.*

Seus olhares e escutas são pautados nos ensinamentos da "Nostra Aetate", do "Dabru Emet" e obras de pensadores como Jules Isaac, Martin Buber, Zigmunt Bauman, entre outros. Sua dinâmica remete a um exercício contínuo de diálogo, de pesquisa, de flexibiidade e de coerência, assemelhando-se suapráxis a um processo pedagógico. Entendem-se em um processo de educação continuada, re-alimentados pela premissa de que o EU não está em oposição ao TU, que a esfera do inter-humano é aquela do face a face, que se confirma através do reconhecimento e responsabilidade frente ao OUTRO.

Institucionalmente, são identificados como pertencentes ao Diálogo Católico-Judaico e à Fraternidade Cristão-Judaica, com um histórico que remonta à Segunda Guerra Mundial e que tem o filósofo Jules Isaac e sua obra*, Jesus e Israel,* como referência.

O diálogo católico-judaico

Jules Isaac, cujo livro *Jesus e Israel,* (1986, p.XV) "não é essencialmente, e não podia ser, um livro de ciência; porque uma ciência tal como a exegese – intérprete da Escritura – requer a preparação, a consagração de toda uma vida", precedeu a construção do documento *Nostra Aetate,* criou na França, as *Amitié Judéo-Chrétienne,* objetivando aproximar pessoas e grupos. Entendia que as possibilidades de combater o que chamava de "o ensino do desprezo", faria crescer uma convivência pautada no diálogo-dialógico, no conhecimento mútuo, na troca de ideias e no empenho em desfazer preconceitos.

Este trabalho visa estabelecer vínculos entre a realidade do Diálogo Católico-Judaico e o Pensamento Filosófico iluminado por Bauman e Buber, abstendo-se para o momento de tratar do histórico da instituição. Aponta, no entanto, que a mesma passa por um momento de reconstrução, gerada pela ausência, por motivo de doença, de um dos elementos-chave no processo, o que entre outras consequências levou à reflexão quanto às estratégias de reestruturação do grupo e redimensionamento do programa de trabalho, frente ao cenário que se descortina neste decênio. Conscientes da necessidade de agir na urgência, as metas foram redesenhadas e, mais realistas, apontam para um novo capítulo a ser experenciado pelo grupo, dentro e fora do seu espaço.

Participar do grupo não deixa de ser desafiante. Exige do participante disponibilidade para se relacionar com diferentes histórias de vida, entendimento dos pontos de vista defendidos por cada um, curiosidade para pesquisar e se aprofundar em conhecimentos até então desconhecidos, estudar mais, conectar-se com novos conteúdos que se abrem a novas perspectivas e respostas para uma caminhada conjunta, respeitados, cada um, em sua diferença.

Eis que chegamos a um nó que, dialeticamente, se constitui a partir do encontro dos participantes. O exercício de convivência consiste em identificar as semelhanças, facilitadoras do convívio, sem esquecer as diferenças, capazes de servir de estrutura para a construção de pontes de acesso a um relacionamento verdadeiro.

É relativamente fácil aproximar-se daquele que, logo à primeira vista, desperta empatia junto ao seu interlocutor, nas semelhanças. Já com o diferente...

É uma atração irresistível tentar convencer o Outro, por persuasão, ao invés de iniciar o entendimento a partir de uma escuta atenciosa, de uma troca de experiências que, apesar de levar mais tempo, tem mais possibilidade de alcançar espaços comuns de integração.

Entretanto, chegar a esse nível de atuação pressupõe alguns quesitos, que Buber (1988, p.242) ilustra no conto que se segue:

> Havia um homem muito desligado. Ao se levantar pela manhã, tinha um intenso trabalho para encontrar suas roupas que, à noite, muitas vezes, perguntava se valeria a pena se deitar, considerando os problemas que teria, logo, ao acordar. Uma noite, finalmente, fez um esforço: tomou papel e lápis e, enquanto se despia, anotava exatamente aonde ia colocando cada peça de roupa. Ao acordar na manhã seguinte, ficou satisfeito consigo mesmo. Pegou o pedaço de papel e leu: seu gorro ali estava e o colocou; a roupa de baixo, ali estava, e assim continuou até acabar de se vestir. Tudo muito bem, e agora? Onde estou? Buscou e buscou e foi em vão: não pôde encontrar-se a si mesmo...

Eis que se está às voltas com o Eu e a Identidade, cuja construção, segundo Bauman, (2003, p.61) "é um processo sem fim e para sempre incompleto...", na existência de indivíduos em constante deslocamento e mobilidade, em consequência de uma diluição de valores que leva a uma sociedade funcionalmente diferenciada.

Os sujeitos passam a ser definidos como:

> ...estranhos em toda parte e, apesar dos seus esforços em contrário, em todos os lugares. Não há um só lugar na sociedade em que estejam realmente à vontade e que possa lhes conferir uma identidade natural. A identidade individual torna-se, portanto, algo a ser ainda alcançado (e a ser criado presumivelmente) pelo indivíduo envolvido (BAUMAN, 1999, p.211).

O paradoxal desafio desse sujeito que, ao mesmo tempo, admite preservar sua individualidade capaz de diferenciá-lo suficientemente para ser reconhecido como distinto, precisa, por sua vez, facilitar sua aprovação

na sociedade global à medida que incorpora alguns valores desta sociedade, muitas vezes, a contragosto, para ser aceito como pertencente, como membro do grupo.

Frente a essa realidade, o Diálogo Inter-religioso, à luz de documentos como *"Nostra Aetate"* e "Dabru Emet", aponta para a possibilidade de ressignificar a convivência entre diferentes.

Nostra Aetate, declaração que afirma a unidade original do gênero humano, "uma vez que Deus fez todo o gênero humano habitar a face da terra" (NA 1), aborda o relacionamento da Igreja Católica com outras religiões. É por meio das religiões que os seres humanos procuram "resposta aos mais profundos enigmas para a condição humana, que tanto ontem como hoje afligem intimamente os espíritos dos homens, como são a origem e destino do homem, o sentido da existência, o bem e o mal, a verdadeira felicidade, a morte e a vida depois da morte e, acima de tudo, o mistério do Ser Supremo que chamamos de Deus".

Fundamentalmente, o Concílio Vaticano II, no *Nostra Aetate,* defende e promove o diálogo entre as religiões para construção da paz, do respeito mútuo, da tolerância, com um fim último: a busca do Bem comum, da Justiça e da Paz na Sociedade Humana. Identifica a emergência de muitas religiões, nascidas no decurso dos milênios e na diversidade dos povos e culturas, assim como sua existência lado a lado em um mesmo país, em uma mesma cidade, em uma mesma família.

Ocupa-se das diversas religiões não cristãs, principalmente do Judaísmo e do Islamismo, que, como o Cristianismo, crêem em um só Deus, religiões monoteístas que são, diferentes entre si quanto às verdades da fé, agregando o Hinduísmo e o Budismo. Todas elas, no entanto, se esforçam em propor caminhos, que respondam à inquietação do homem através das doutrinas e ritos sagrados (NA 2).

Quanto ao Cristianismo, reconhece que a Igreja de Cristo, ainda que, segundo sua fé, tenha recebido a plenitude da revelação em Jesus Cristo, tem raízes no Judaísmo, pois "todos os fiéis cristãos (são) filhos de Abraão, segundo a fé*",* e "por isso não pode a Igreja esquecer que, por meio daquele povo, com o qual em sua indizível misericórdia, Deus se dignou estabelecer a Antiga Aliança, recebeu a Revelação do Antigo Testamento e se alimenta

pela raiz de boa oliveira". Além disso, o texto recorda que Jesus é judeu e também a Virgem Maria, os apóstolos e os primeiros cristãos.

Nostra Aetate ainda declara que, se bem que houvesse chefes judeus entre os seguidores que insistiram na morte de Jesus, "aquilo, contudo, que se perpetrou na sua paixão não pode indistintamente ser imputado a todos os judeus que então viviam, nem aos de hoje", e por isso, olhando para a História, lamenta "os ódios, as perseguições, as manifestações anti-semíticas, em qualquer tempo e por qualquer pessoa, dirigidas contra os judeus" (NA 4). Toda forma de antissemitismo deve ser condenada e combatida, sem trégua e sem concessões.

Dabru Ema (Disseram a Verdade) é um documento assinado por 176 rabinos e intelectuais judeus de Israel, Estados Unidos, Inglaterra, Canadá, resultante de aproximadamente 5 anos de estudo, reconhecendo que, nos últimos tempos, houve uma mudança dramática nas relações entre judeus e cristãos. É assinado por quatro representantes do Judaísmo – das linhas ortodoxa, conservadora, reformista e reconstrucionista. O texto examina oito conceitos básicos que favorecem a aproximação e o consequente diálogo.

É sabido que o novo *status quo* não se realiza por obra de uma ordem. Assim como essas ideias foram se arraigando nos sentimentos com o passar dos séculos, a desconstrução dar-se-á passo a passo, havendo interesse de ambos os lados. Contudo, impõe-se agregar as ideias, ação.

O agir prescinde de pessoas determinadas. Necessita de uma ferramenta capaz de viabilizar movimentos gradativos que conduzam à credibilidade e à confiança. O diálogo é uma delas. Mas como praticá-lo, frente a uma realidade, segundo Nancy Fraser (apud BAUMAN, 2003, p.71):

> ...em que alguns indivíduos ou grupos vejam negado seu status de plenos parceiros na interação social simplesmente em consequência de padrões institucionalizados de valor cultural de cuja construção não participaram com igualdade, e que menosprezam suas características distintivas ou as características distintivas a eles atribuídas.

O diálogo: vinculando teoria e práxis

Desconstruir o real e o imaginário decorrente de incompatibilidades e em seu lugar propor uma atitude dialogal, confirmada através de ação comunicativa, é o subtexto dos que participam, cada um no seu tempo, com sua disposição e criatividade do Diálogo Inter-religioso.

O que significa diálogo, em sua essência? Esta questão é iluminada por Buber, através de um foco especial. Para ele, diálogo é uma linguagem, que não descobriu por via experimental ou mental, segundo Moutbellér na introdução do livro Histórias do Rabi, e sim por entender que:

> o diálogo acontece – entre o chassid (fiel cumpridor das normas religiosas) que espera do rabi palavras de conforto, auxílio e ensinamento e o tsadik (homem justo) que lhe responde; – entre o homem que encontra seu semelhante e o vê e lhe fala; – no outro que nos responde, nos vê, trabalha e coopera conosco; – no artista que corporifica em matéria a forma nele existente e a expõe no mundo; – no mundo que nos recebe e sobre quem exercemos nossa atividade; mas, e principalmente, no grande diálogo em que Deus se dirige ao homem e o homem O ouve e responde e O louva e se queixa(BUBER, 1967, p.8).

O desafio está posto: como pode acontecer o diálogo entre pessoas de credos assumidamente diferentes, que se propõem a tratar de assuntos pertinentes aos mesmos? Para o êxito dessa empreitada, o quesito imprescindível se resume na capacidade individual de pensar, categoria que para Buber é universal: "todo homem que pode pensar é capaz de ingressar em uma dimensão em que relaciona a realidade e os conteúdos pessoais e existentes, criando novos conteúdos... Assim, as pessoas de qualquer credo cumprem uma função de pensamento que não exige encontro da vida de ambos, e que mesmo assim "ambos produzem, em frutífera dialética, a tensão entre as ideias e problemas recíprocos" (BUBER,1995, p.70).

A atualidade de Buber se deve a seu protesto contra a coisificação do homem, que encontra sua máxima expressão na maneira com que hoje o mesmo se resguarda do mundo em sua cabana eletrônica, de onde se comunica através de e-mails, celulares, e outros gadgets, (sem com isso estar realmente conectado) em um eterno estado monologal em rede.

Frente à qualidade de vida deste sujeito, Buber aponta o conflito entre o individualismo e o coletivismo que tenta, muitas vezes, em vão, mediar (apud ZUBEN, 2003, p.206): "se no coletivo o homem se sente seguro, no fundo, com o isolamento dele não ultrapassado, fica insensibilizado contra si próprio". Situa-se hoje, participante de comunidades de estética ao invés de comunidades permeadas por ética, "sua objetividade é tecida com os transitórios fios de juízos subjetivos, embora o fato de que eles sejam tecidos juntos empreste a esses juízos um toque de objetividade; ...sua necessidade por participar, de ser incluído é o campo que alimenta a indústria do entretenimento" (BAUMAN, 2003, p.62) e faz parte da nossa história recente os danos que a alienação resultante do impacto dos meios de comunicação já causaram e vêm causando.

O volume de energia e de atenção despendidos frente a essas mídias levam a crer que é quase impossível resistir à sedução do colorido farto, do visual rompendo limites impensáveis, da escravidão aos índices de audiência e circulação medidos à exaustão.

Para que este indivíduo retome o encontro consigo mesmo, precisa realizar o encontro com o Outro. Reconhecendo-se no Outro, o homem é capaz de ultrapassar a solidão. Reconhecer, compreender o Outro vai ser determinado:

> por este poder da vida psíquica em construir um conjunto estruturado no qual se organizam todos os sentimentos dos homens, sua capacidade de avaliação, suas regras de vontade, ...e, ao insistir que o conhecimento se estabelece através da diferença com o Outro; pela dessemelhança entre 2 conjuntos estruturados diferentemente que se pode imaginar chega-se a apreender a intenção de uma vida (DILTHEY, 1947, p.24 -318)

Na realidade, "...um ser situado na história tem de outro ser, também situado nela, um estatuto mais rigoroso do que a simples intuição – a que Dilthey denomina "encadeamento (Zusammenhang)"(ZUBEN, 2003, p.200). Suas possibilidades de interação são favorecidas por esta consciência de passado comum e as inúmeras alternativas que o diálogo oferece para uma qualidade de vida visando o futuro, na transitoriedade do presente. Nunca esteve mais atual a avaliação de Habermas (1993, p.10), quanto ao passado como ao futuro, embasando a pauta de construção de projetos de vida pessoal e comunitária!

As diferenças mais que as semelhanças vão apontar as condições que levam ao diálogo, descritas por Buber através de diferentes termos: relação essencial e encontro, entre outros (ZUBEN, 2003,p.92). O exercício do diálogo se faz *entre,* “categoria ontológica dos dois pólos envolvidos no evento da relação” (ZUBEN 2003, p.92).

O momento todo especial de estabelecimento de diálogo também requer um pensar, capaz de combinar os concretos do mundo entre si, alavancando todas as suas possibilidades de inserção. Nesse contexto sua capacidade de dialogar pressupõe um sujeito pensante, capaz de entender que na

> relação inter-humana importante é que, para cada um dos dois homens, o Outro aconteça como este outro determinado;que cada um dos dois se torne consciente do outro de tal forma que precisamente por isso assuma para com ele um comportamento, que não o considere e não o trate como seu objeto, mas como seu parceiro num acontecimento de vida (BUBER,1982, p.137-138)

A prática do diálogo vai conferir aos dialogantes uma característica ímpar: a esperança no sujeito e ao sentido a sua existência, condição única para o viver e conviver, ou seja, “toda grande civilização comum a vários povos, repousa sobre um evento originário de encontro...” (BUBER, 1978, p.63).

O que constitui o EU-TU, senão a palavra? O diálogo veicula essa palavra de mil e um significados: como aceno ao Outro, um aperto de mão, uma saudação, um dizer sem ser dito... Na relação EU-TU não se conhece o Outro do mesmo modo como se conhece um objeto. A relação médico-paciente serve para exemplificar o exposto. Há todo um conhecimento implícito, com que o médico recebe o paciente, cuja evolução atinge um relacionamento pautado na singularidade que lhe é conferida, pelo fato de ser gente, única, particular e que se confirma na sua individualidade. No entanto é através da palavra que, segundo Zuben (2003, p.174):

> ... saio do meu EU em direção ao Outro, palavra prenhe de reciprocidade, que ao ir na direção ao outro – TU – faz com que me recupere e me instale numa terra, agora terra natal, terra prometida, como se o afastamento de si mesmo, fizesse o homem se reaproximar de seu ser, agora transformado, livre do peso de sua identidade solitária.

Dessa forma, o Outro assume a dimensão humana necessária para deixar de ser objeto. O homem tem uma capacidade incomum “opor uma barreira intransponível à objetivação” (BUBER, 1982 p.138).

Buber desenvolve o conceito do “entre”, básico para o diálogo: o entre não é uma construção auxiliar, é o lugar, o suporte daquilo que se passa entre os homens. A dialogia hospeda o NÓS, condição primeira da existência de uma comunidade, espaço em que se pressupõe a superação do “individualismo que deforma a face do homem, como o coletivismo que a mascara...” (ZUBEN, 2003, p.176).

A efetividade do diálogo se consuma na importância que cada um dá a esse encontro. Bauman aponta a densidade do mundo globalizado atual, como “líquida”, com fronteiras cada vez menos delimitadas, com a segurança cada vez menor, com relacionamentos cada vez mais instáveis, com menos motivação para se negociar as dificuldades com o Outro. Para o diálogo subsistir é uma questão de escolha quanto ao valor que tem a companhia do Outro, do prazer em estar junto e da clareza do que ambas as partes precisam abdicar, no voltar-se para o Outro:

> ...aparentemente trata-se de algo que acontece a toda hora, algo banal: quando olhamos para alguém, quando lhe dirigimos apalavra, é com o movimento natural do corpo que a ele nos voltamos; porém na medida do necessário, quando a ele dirigimos nossa atenção, fazemo-lo também com a alma. (BUBER, 1982 p.56)

A relação inter-humana não acontece sem dificuldades, pois existem:

> ...duas espécies de existência humana. Uma delas pode ser designada como a vida a partir do ser, a vida determinada por aquilo que se é; a outra como a vida a partir da imagem, uma vida determinada a partir do que se quer parecer. Em geral estas duas espécies se apresentam misturadas; hoje em dia em que o TER continua superando as questões do SER, fica claro que há um número significativo de homens cujo viver depende inteiramente da impressão que causa aos outros, mas “provavelmente será difícil encontrar alguém que se guie exclusivamente pela impressão que causa” (BUBER,1982,p.141).

Vinculando a identidade com a interação através do Diálogo, emerge a necessidade de uma definição clara do seu EU, coerência em seus aportes e uma trégua entre a vontade de emancipação pessoal e a participação no coletivo. A sociedade fragmentada tem levado à última instância a

coisificação humana, a banalidade do mal que parecem zombar dos esforços em direção à humanização e ao diálogo.

Há uma acentuada necessidade de exercitar o livre arbítrio frente às palavras princípio *(Grundwort)* EU-TU e EU-ISSO. A primeira é um ato essencial do homem, e que segundo Zuben (2003, p.173) "é a garantia da alteridade preservada", atitude de encontro entre dois parceiros na reciprocidade e na confirmação mútua. A segunda é a experiência e a utilização, atitude objetivante. Segundo Buber (ZUBEN, 2003, p.173) pode ser "resumido em dois conceitos:experiência e utilização, ...atitudes com sentido da ação de verbos transitivos". Uma é a atitude cognoscitiva e a outra ontológica.

O homem não pode viver sem o Isso, mas aquele que vive somente com o Isso, não é Homem (BUBER, 1979, p.39).

A dualidade que existe dentro deste Homem indica a impossibilidade de existência de duas espécies de homens, porém, por decisão, há duas possibilidades de ser homem:

> ...há homens cuja dimensão de pessoa é tão preponderante que se podem chamar de pessoas, e outras cuja dimensão do egotismo é tão preponderante que se lhes pode atribuir o nome de egóticos. Entre aqueles e estes se desenrola a verdadeira história (BUBER apud ZUBEN, 2003 p.154)

Ocorre, no entanto, que, nesta sociedade fluida, também os conceitos não se cristalizam. O homem é o ser que, resistindo a camaleonicamente reproduzir o meio, construir-se-á com as energias que encontrar disponíveis, ou procura-las-á nos mais remotos espaços. Será tão forte como tão fraco dependendo de suas potencialidades e estímulos. Pode acreditar na força do encontro, do diálogo e procurá-lo. Pode ter fé e encontrar Deus. Tanto pode prosseguir como desistir...

São desenhos diferentes mas que, no fundo, remetem à opção entre uma vida espiritual *versus* uma vida alienada, um cotidiano preocupado com o aqui e agora *versus* o comprometimento com o fato de ser o elo na corrente do *hemschech (continuidade),* do gênero humano.

Conclusão

Nada mais prematuro do que tecer conclusões sobre um processo em andamento. No que tange, porém, à vinculação entre o pensar e o agir do Diálogo Católico-Judaico há pontos de interseção que merecem atenção, a saber:

> *o aprofundamento dos estudos concernentes à cultura da ética que compreende "compromisso de longo prazo, direitos inalienáveis e obrigações inabaláveis que, graças à durabilidade prevista, pudesse ser tratada como variável dada no planejamento e projetos do futuro" (Bauman, 2003, p.68);
>
> *o sentir-se participante de um processo de educação continuada e agente de uma prática pedagógica, que "reconhece cada um dos indivíduos como apto a se tornar uma pessoa única, singular e portadora de uma especial tarefa do Ser que ela, somente ela pode cumprir" (Buber, 1982, p.150);
>
> *contextualizar as ações em um "mundo (que) é múltiplo para o homem e as atitudes que este pode apresentar são múltiplas. ...Cada atitude é atualizada por uma das palavras princípio, EU-TU ou EU-ISSO" (Buber, 1979, p.XLV);
>
> *quanto à finalidade da existência humana, Buber entende (apud Barylko, 1977, p.145) que "é impossível definir a finalidade com conceitos, não obstante é possível saber e expressar que, de todas as maneiras, não são o separatismo e a fragmentação nosso fim, senão a unificação; e que tampouco é nossa meta a luta perpétua e mortífera entre partidos, classes, entre nações; nossa finalidade é a Paz.";
>
> *o sentido da Paz, confirmado pela fé, nas palavras de Alejo Carpentier (apud Buber, 1982, p.10)
>
> ...el hombre nunca sabe para quién padece y espera. Padece y espera y trabaja para gentes que nunca conocerá, y que a su vez padecerán y esperarán y trabajarán para otros que tampoco serán felices, pues el hombre ansía siempre una felicidad situada más aliá da porción que le es otorgada. Pero la grandeza del hombre está precisamente en querer mejorar o que es. En imponer se tareas. En el Reino de los Ciclos no hay grandeza que conquistar, puesto que a llá todo es jerarquia establecida, incógnita despejada, existir sin término, impossibilidad de sacrificio, reposo y deleite. Por ello agobiado de penas y tareas, hermoso dentro de su miseria, capaz de amar en

medio de las plagas, el hombre solo puede hallar su grandeza, su máxima medida en el Reino de Este Mundo.

Mirian Garfinkel
Mestre em Educação – Universidade Estácio de Sá
Trabalha na área de Formação de Professores

Referências Bibliográficas

BARYLKO, J. Introduccion ai Judaísmo Bahia: Fishman Editores,1977.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1999.•

_______________.*Comunidade.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.

BUBER, Martin. *Histórias do Rabi.* São Paulo: Editora Perspectiva, 1967.

_______________.*EU E TU.*São Pauto: Cortez & Moraes, 1979.

_______________. *Do diálogo e do Dialógico.* São Paulo: Editora Perspectiva, 1982.

_______________.*Ensayos sobre La Crisis de Nuestro Tiempo.* Bahia: Proyectos Editoriales,1988.

_______________.*Eclipse de Dios.* Mexico: Editora Fondo de Cultura, 1995.

"Dabru emet": Manifesto hebraico sobre as relações com os cristãos. In: Folha da Boa Nova. Missionário Sacramentista de Nossa Senhora. Belo Horizonte/MG, Brasil: Editora O Lutador. 2001. v.30, n.289, p.65-68.

DILTHEY, *W. Le monde de lésprit.* Paris: Aubier Montaigne,1947.

HABERMAS, J. *Passado como Futuro.* Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasiteiro,1993.

ISAAC, J. *Jesus e Israel.* São Paulo: Editora Perspectiva,1986.

ZUBEN, N. *Martin Buber cumplicidade e diálogo.* São Paulo: EDUSC, 2003.

Sites Consultados

http://www.riototal.com.br/comunidade-judaica/juda9d1.htmparágrafo capturado em 6/4/2006 – Dabru Emet

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_councit/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html capturado a 6/4/2006 – NA1, NA2, NA3

Nostalgia for dialogue: new conditions for the jewish-christian dialogue

Jacques Doukhan, D.H.L., Th.D.

There was a time when dialogue was still possible. People traveled from place to place, and on the Sabbath at the gathering in the synagogue, they had much to discuss. The conversation was exciting. The first words of the speaker caught everyone's attention. How well he spoke! The talk concerned a certain Messiah. So the worshipers followed attentively the discourse of the visiting rabbi from Jerusalem. Jew like them, he spoke their language and based his presentation on their well-known scriptural criteria. The Messiah he talked about could be recognized in the texts they read and studied earnestly day after day.

Already it was difficult to be a "Jew". Oppression was hard to bear. Everywhere the Jew was a foreigner. So the Sacred Scriptures had become a welcome comfort. The people held desperately to this consolation. The Scriptures were read and loved and taken to heart.

And the more the rabbi on the platform talked, the more numerous the passages that carne to light from the ancient tradition. They were known by heart, and the audience repeated them in unison. Perhaps the speaker was right! Who knows? Perhaps the Messiah *had* come. The traveling rabbi's words were coherent. The stranger exhibited nothing of a pseudomystic in search of sensationalism. Well-balanced, serious, knowledgeable, he seemed to know what he was talking about.

So the people turned to the scrolls and to the best-known teachers. The news brought by the stranger seemed plausible. There was meditation and prayer and further verification of the texts. After extended discussion the visiting rabbi was consulted again. Finally, hearts were set on fire by this good news: the One whom the people had awaited, had come! *Maran Atha,* "Our Lord has come."

Life changed and became filled with faith, love, and hope. Life henceforth was centered in him. Salvation had come – this was now certain. May he soon come back! The people longed for him. The Aramaic expression *Maran Atha* was also used to express a fervent prayer, *Maran-na-tha:* "Our Lord, I pray Thee, come!" Daily life was set to this theme. The expression became a greeting.

The Lord – it was felt and lived – was very near. And yet these Jews remained Jews, for nothing had really changed. The Messiah they had accepted was the One their fathers had proclaimed in word and song. Here was, in fact, an occasion to return across the centuries to a renewal of the Everlasting Covenant. They felt all the better about it in that they had refreshed their roots.

When they evoked the person of the One they called Savior, the Christian Jews thought of a God of life, a God with whom it was good to walk through life, a God who could be loved. This was the God of Israel, the great God *Yahweh* that they continued to serve.

They carne with fellow believers each Sabbath for worship, for an exchange of ideas, for a meal together. The times were indeed happy ones. The people began to dream that this would never end. When one met an old acquaintance at a crossroads, the story was told again and again. Friends listened, were intrigued, interested. Sometimes, of course, they were shocked, unhappy, and went on their way mumbling their objections. But never did this posture of communication provoke horror or scandal. The Jew who converted to Christianity had not yet become a traitor.

Yet one day Christianity began to change its face. Its leaders had become inebriated with success. Compromise seemed to enhance the possibilities of more success. Christians became more and more numerous, acceptable, rich, and powerful. Pride became the casual spirit of many. It was then that, with disdain for its roots, Christianity turned outward and sought other roots.

The Church adopted another past, other customs, and observed another law. Everything conceivable was now done to distinguish Christianity from Judaism and to sever any ties with the Jews. A new religion was created as many Christians sought to discard the old. The new had to be different from the old – even opposed to it.

Did the Jews rest on the Sabbath? Sunday was chosen to replace it. An attempt was even made to change the date of Passover (Easter) so that the Christian celebration would not coincide with the Jewish.

Did the Jews worship a powerful, just, and almighty God? The effeminate figure of a wax-doll Jesus would be created. And justice and righteousness were replaced by "love". This love was not to be the authentic type that flows from the depths of the heart, virile and frank; rather this was to be a roguish, finicky, ofttimes hypocritical love – a love that wanted to be love without speaking straight. This carne to be known as so-called "Christian charity".

Did the Jews believe in a living, invisible God? Soon, well-cut statues of a God in perpetual agony would appear everywhere. And the religion of life known to Israel was replaced by a religion of death. The feast days of ancient times marked by laughter and joy of life were to be replaced by sinister ceremonies symbolized by an instrument of death and torture.

An entirely new mentality appeared – one of mourning, mortification, and taboos. A new civilization carne into being in which the Jew was to be a stranger, belonging to a different race. Suddenly, Jesus was no longer a Jew! He was created a blond with blue eyes. Zeal went so far as to try to demonstrate "scientifically" his non-Jewish origin. Christianity, it was said, owed nothing to Judaism. As for the Old Testament, it was relegated to the category of ancient, irrelevant documents without credibility.

With the passing of time, the fissure became a chasm. Everything seemed to cast the new religion into a total opposition to the old. The new had to be in every case whatever the old religion was not. The inevitable arrived. Contempt was born n in the heart of the Jew for all that the new religion carne to be.

A feeling of hatred on both sides became almost commonplace. Reasons were advanced for this attitude. For instance, the Jews were now accused of the most terrible of crimes. They were said to be guilty of having executed God! Soon the Jews were cursed, then hunted, then confined to their own quarters, then gassed. And all this was done with a clear conscience: *"Gott mit uns* [God with us]."

In the beginning, the situation was very different. When Paul addressed his fellow religionists, he could expect some success. The Jews listened to him, and many of them were baptized. This rite, which at that

time was practiced in Judaism, did not at all imply a renunciation of Jewish origins and the adoption of a new religion. It implied, rather, a desire for cleansing and a decision to live a life more fully dedicated to the God of Israel.

But times changed. Christianity rid itself of everything that might recall its Jewish origins; in so doing, it lost its true identity. And the Jew got trapped in this development. While Christianity has withdrawn from Judaism, even setting itself up in opposition to it, Judaism has gone off in the opposite direction. By reaction, everything has been eliminated from its own genius that might suggest an affinity with the Church.

Do Christians read the Bible? Then the Jew will emphasize the oral tradition. Do Christians invoke the name of Jesus of Nazareth? Then let the Jew say nothing about him. Even to pronounce his name would be blasphemy! Nor did it ever come to mind that it might be well to consult the sources and find out exactly what was involved. The matter had been settled in advance: this could not be the Messiah. Why not? The proof was very simple: Jesus of Nazareth was the Messiah of the Christians!

And to make the case complete, the Scriptures, the tradition, were to be read with a different interpretation. Did the Christians propose a personal Messiah? Then an effort will be made to build a framework of Messianism based on a corporate Israel.

It is no exaggeration to say that the Jews since Christian times have forged a good part of their theology, culture, and mentality in conscious opposition to Christianity. One might even wonder if they now do not owe some of their very identity to that age-long clash.

From a theological perspective, Jewish scholar Michael Wyschogrod has observed a polarization between the two religious communities: "The more Christianity has moved in an incarnational direction, the more Judaism moved in a transcendental direction. I am firmly convinced that this doesn't constitute a service to Judaism. I am not arguing that this tendency in Judaism is solely the result of a recoil from Christian ideas. But

it is at least partly that, and we have here a situation in which both faiths have damaged one another".[1]

To recover their complete authentic identity, the Jews should, therefore, liberate themselves from this reflex reaction to the Christians which they have developed through the ages. As long as the Jews categorically refuse to read the New Testament; as long as they fear to hear or speak about Jesus; as long as they insist in defining the Jew by opposition to the Christian, and do not have the courage or simply the tolerance to include among the Jews even those who read the New Testament and have embraced its message, and to accept them on their side in the synagogue and in Israel; the Jews still betray their insecurity as a Jew. This automatic emotional rejection based on centuries of suffering and oppression paradoxically suggests that their thinking and their spiritual destiny are still dependent on Christianity. For their identity has remained an identity of reaction. Their refusal derives more from their reactions to the Christians than from being a Jew. Indeed, "being a Jew" should mean more than just being a non-Christian – a Christian in negative.

On the other hand, the Christians should realize that they are the very reason why the Jews could not accept Jesus as their Messiah. It was not because they were stiff-necked or because Jesus did not fit their Jewish messianic ideas. The history of Christian origins tells us, on the contrary, that the first Christians were no doubt all Jews; and there were many of them. The writings of the Jewish tradition reveal, furthermore, a considerable natural inclination toward the Christian message. The rabbis of the period were not far from the idea of a Messiah as understood in the gospel story.[2] But a rupture carne. Christianity, which originally had its roots in Israel, adopted another law and became the enemy – the persecutor. Ali this made it virtually impossible for the Jew to dialogue with the Christian.

Only when Christians will engage in genuine *Teshuvah,* return to their Jewish roots, their original roots, reappreciate the value of *Torah,* not

[1] Michael Wyschogrod, "A Jewish View of Christianity", in Rabbi Leon Klenicki, ed., *Toward a Theological Encounter: Jewish Understandings of Christianity* (Nova York: Paulist Press, 1991), 113-114.
[2] See Jacques Doukhan, *Tire Messianic Riddle,* forthcoming.

only as a theological or spiritual exercise, but really in the concrete flesh of their existence; only when Christians will recognize the evil nature of anti-Semitism and will do everything to eradicate it from their hearts, their mouths, and their doctrines; only when the Christians will recognize the theological right for the Jews to be Israel and not claim at the same time that they are the "true," the "spiritual," and the "new" Israel that has replaced the old one; only when the Christians will recognize and respect the cultural but also the religious identity of the Jews, even those Jews who have joined them in their faith and their messianic hope, and will not try to alienate them, to transform them into their image and oblige them to worship, think, and behave the way they are used to, but instead learn from them in order to enrich their own Christian experience and refresh their Jewish roots; only when the Church will be bold and humble enough to be grafted again into the ancient olive tree; only then, the Jews will consider…

This whole scenario of the Church and Israel drawing near to each other instead of the traditional reacting and moving far from each other, appears to be just a utopia; and considering the weight of history today after the Holocaust and the creation of the State of Israel, this double mission looks impossible. To speak about the Judaization of the Church after these two thousand years of rejection sounds ludicrous and unbelievable. To speak about the "conversion" of the Jews after the Holocaust and the creation of the State of Israel when the Jewish identity has become more than ever such a precious value, sounds indecent and intolerable. Yet history has such ironies. With these skepticisms and suspicions, the Holocaust and the creation of the State of Israel have paradoxically produced a new climate for the Jewish-Christian encounter.

The Holocaust has revealed to the Church the horror of its iniquity and through this new shame obliged the Christians to rethink their relationship with the Jews. On the other hand, the State of Israel has liberated the Jew from the visceral reflex of reaction to the Christians.

Could it be, in these times of dialogue and openness and unexpected happenings, that the two former enemies suddenly wake up and understand that they need each other not only for their mutual salvation but also for the salvation of the world, and moving beyond the pride of

their institutions begin to face their responsibility as witnesses to the great God above?

Jacques Doukhan, D.H.L.,Th.D
Professor of Hebrew Old Testament Exegesis and Jewish Studies, Andrews University/USA
Editor of Shabbat Shalom: A Journal of Jewish-Christian Relations

Entre a cruz e a estrela

Sérgio Margulies

1. O homem espiritual

O homem *sapiens* é também potencialmente um homem espiritual. Uma das características do homem *sapiens* é capacidade de conhecer e colocar o conhecimento à disposição do controle do meio que o circunda. O que o homem *sapiens* não conhece, investiga e busca aprender. No entanto, há muito que este homem *sapiens* desconhece sem dispor de instrumentos que permitam o conhecimento. Como admitir dimensões da vida e da existência que transcendem o seu domínio? As questões relativas à origem da vida e seu propósito não são respondidas pela biologia, física e outras ciências exatas. A filosofia pode formular estruturas de raciocínio que visam a inserir, num pensamento compreensível, o incompreensível. Busca, desta maneira, formatar intelectualmente – trazendo para o domínio do saber – os mistérios que transcendem este saber. Ainda assim, a origem, o destino e o propósito da vida permanecem na esfera do mistério, além de nossa completa compreensão. Aqui nasce o homem espiritual. O que não lhe é racionalmente compreensível e apreensível passa a ser domínio da espiritualidade. Uma área de domínio para saciar a necessidade de controlar é estabelecida, mesmo que seja uma área de aparente domínio do in-dominável. Evita assim a desordem que o não domínio poderia provocar. O paradoxo é inevitável: cria-se uma esfera de domínio para acalentar a impossibilidade do que não se domina. É a esfera do sagrado e daquilo que é distante e inatingível, mas ao menos sabemos ao que remeter.

Alguns pensadores[1] diferenciam a espiritualidade da religião. Enquanto a primeira seria uma manifestação individual que reconhece o sagrado, mistério e o transcendente, a religião é o corpo que institucionaliza estes elementos. Na busca da excessiva institucionalização a religião pode se ver destituída da essência que a sustenta, ou seja, a espiritualidade. Isto acontece porque a instituição requer sua própria manutenção, ficando, deste modo, atrelada ao exercício do poder. Muitos dos embates entre os sistemas

[1] Solomon, Robert; Espiritualidade para Céticos. Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira. 2003.

religiosos relacionam-se com a questão de qual instância institucional é a legítima guardiã da espiritualidade. Quando a formulação desta pergunta induz a uma resposta pautada pela atitude de desprezo a distintas manifestações espirituais e suas formas religiosas, a espiritualidade sucumbe à ânsia da supremacia e perde o propósito de exaltar o mistério e sagrado. O sistema religioso que emergiu da necessidade de criar uma esfera de domínio sobre o que é incontrolado não deve impor seu domínio sobre outros sistemas que igualmente visam a estabelecer suas esferas de domínio sobre o incontrolado. A expressão religiosa exalta ser(es)/força(s) suprema(s), mas uma específica expressão não deve impor a supremacia do ser(es)/força(s) que cultua(m) as distintas expressões, cultuam o mesmo ser/força ou outras forças. Mas como assim proceder diante da necessidade de demonstrar sua legitimidade e sua verdade? Este dilema está por trás de guerras religiosas, num dado momento, e do diálogo religioso em outra ocasião.

2. Recriando o monoteísmo

A Bíblia hebraica (Tanach) começa com a narrativa da criação do mundo que afirma a unicidade divina. Deus único é o Criador. Depois prossegue com a narrativa de Noé, através de quem Deus – único – estabelece um pacto com toda a humanidade. Assim, as Escrituras Sagradas estabelecem que o Deus único é o Deus de todos. Isto é aceito pelo judaísmo. A concepção universal da unicidade divina é permeada pela preocupação ética. Mas o que fazer quando esta concepção é rejeitada por outros que compõe parte deste todo humano? Esta questão é exposta quando o personagem bíblico Abrahão, diante do chamado divino, estabelece o monoteísmo e rejeita a idolatria. Isto significa que o Deus único – já revelado na Criação e no pacto com Noé – embora fosse de todos, por todos não era aceito. Corroborando este raciocínio, a literatura rabínica em sua interpretação do texto bíblico afirma que o monoteísmo não surge com Abrahão. O monoteísmo já existia, mas foi desmantelado em função dos conflitos sobre a "posse" deste Deus único. Um mesmo Deus era, supostamente, controlado por diversos segmentos ou grupos. Um único Deus ficou, portanto, fragmentado. Um único Deus tornou-se idolatrado, pois ídolo é o que cremos poder controlar. O pacto abraâmico é a rejeição à idolatria, seja dos vários deuses, seja do único Deus fragmentado. A missão de Abrahão é restabelecer o monoteísmo eliminando a idolatria.

O professor da Universidade hebraica de Jerusalém, Yehezkel Kaufmann (1889- 1963), esclarece que Abrahão não é representado como um fundador da religião monoteísta e sim como um elo da corrente de monoteísmo que remonta a Adão. Mas este monoteísmo depara-se com um politeísmo altamente desenvolvido:

> há [neste período bíblico] deus do céu e terra, da vida e amor, e fertilidade, da morte e destruição. Os deuses têm papéis específicos. Há deus da luz e escuridão, do trovão e do raio, do vento e da chuva, do fogo e da água, montanhas, fontes, rios e florestas têm seu deus também.[2]
>
> Uma grande parte da literatura bíblica é dedicada à batalha contra a idolatria, buscando expor o seu absurdo e desacreditá-la aos olhos de seus crentes... Os profetas ridicularizam a crença de que objetos inanimados sãos deuses... deuses que nascem e morrem, que procriam, que comem, bebem e dormem.[3]

Não são deuses,[4] pois produto do trabalho da mão do homem. Enquanto a idolatria torna deus produto do homem – deus é criatura e o homem seu criador – o monoteísmo abraâmico enfatiza que Deus é Criador e o homem, criatura.

3. O novo monoteísmo

De Abrahão até Moisés e depois na época dos juízes, seguindo-se pelo período dos reis, prosseguindo no exílio babilônico e no domínio helênico, a história judaica se caracteriza como uma luta de sobrevivência física e espiritual, através da qual não se assimila e não acata a imposição de elementos pagãos e idolátricos. Não foi diferente a partir do século I a.e.c com o domínio romano na Terra de Israel. O poder romano era sustentado no paganismo com adoração de ídolos e diversos deuses, inadmissível para o judaísmo. Em função da necessidade de lidar com o dominador assegurando tanto a sobrevivência física quanto espiritual, diversos grupos surgem dentro da comunidade judaica da Judeia – saduceus, fariseus, essênios, zelotes – com distintas proposições de como

[2] Kaufman, Yehezkel. The Religion of Israel. Nova York, EUA: Schocken Books. 1972.
[3] Op.cit
[4] Aqui a letra d minúscula é proposital para caracterizar o elemento idolátrico.

estabelecer sua relação intra-comunitária e como lidar com o Império Romano. Este período é bastante complexo diante do conflito externo, isto é, judaísmo *versus* um poder político que abraça o paganismo e do conflito interno judaico em função das diferenças, muitas vezes inconciliáveis, entre os mencionados grupos.

É neste quadro que surge o cristianismo. O termo cristianismo é oriundo da palavra grega (pronunciada *cristos),* que significa messias, ungido. O surgimento do cristianismo é atribuído às pregações de Jesus, tendo Jesus sido o messias ungido, Cristo, portanto. No entanto, Jesus era um judeu que viveu como tal neste turbulento período. Falava como judeu. A mensagem de Jesus não era um rompimento, e sim uma afirmação das inúmeras possibilidades judaicas de como perceber e lidar com distintas situações. Jesus, a nível histórico, viveu e morreu como judeu. Depois é que Jesus torna-se Cristo. Uma nova religião foi fundada. Não por ele, nem em sua época. Por seus seguidores, após sua vida. A nova religião – cristianismo – embora com conceitos diferentes do judaísmo, também era monoteísta.

Se antes o conflito dava-se entre uma visão monoteísta – judaica – e as crenças pagãs, agora havia dois sistemas religiosos monoteístas. E de um mesmo e único Deus.

O cristianismo para se afirmar como nova religião monoteísta tinha que diminuir o valor do judaísmo. Se assim não fizesse qual seria a justificativa para uma nova religião monoteísta? Desta maneira, o cristianismo que nasceu do judaísmo, rompe com ele. E rompe de modo visceral e agressivo.

4. A ruptura e a acusação

Os Evangelhos (livros do Novo Testamento) ao denegrirem os escribas, fariseus e saduceus (o judaísmo, portanto) são descritos como enganadores de Jesus. Os judeus são chamados de hipócritas e são categorizados como o povo que convocou Pôncio Pilatos (procurador romano na Judeia, 25 a.e.c – 36 e.c) para crucificar Jesus. Os judeus são responsabilizados pela morte de Jesus e sua crucificação. Sendo, para o cristianismo, Jesus filho de Deus, os judeus cometeram, dentro desta acusação, o deicídio.

O cristianismo elabora seu próprio texto sagrado – o Novo Testamento. A Bíblia Cristã incorpora o Velho e o Novo Testamento. Para o judaísmo não há Velho Testamento, pois o Novo não é canonizado. Para o cristianismo o Velho Testamento é suporte para o Novo. O Novo Testamento a fim de justificar sua existência separada do judaísmo faz, em várias passagens, referências negativas aos judeus e ao judaísmo.

As narrativas dos Evangelhos representam a situação após a vida de Jesus mais do que a própria situação da época de Jesus em si. É importante diferenciar o Jesus histórico do teológico uma vez que os textos dos Evangelhos projetam o conflito de sua época e refletem a busca da afirmação cristã em relação ao judaísmo.

O Evangelho de Marcos atribui aos sacerdotes e escribas a intenção de matar Jesus. Pilatos, por outro lado, é descrito como relutante na crucificação. Sobre os judeus recai a autoridade. O Evangelho de Lucas responsabiliza os judeus pela morte de Jesus. A inocência de Pilatos é enfatizada porque teria agido pela insistência dos judeus. No Evangelho de Mateus as autoridades romanas são vistas como relutantes em sentenciar Jesus enquanto as autoridades judaicas e o povo judeu são veementes na execução da condenação. No Evangelho de João a responsabilidade é colocada sobre os sacerdotes judeus (que deixaram de existir após a destruição do Templo de Jerusalém no ano 70 e.c) e atribuída aos fariseus (que como grupo religioso deu origem à função rabínica). Pilatos não teria razão para executar Jesus e queria até libertá-lo. O inimigo é o judeu. E não o Império Romano.

Em conclusão, os Evangelhos refletem a necessidade teológica do seu tempo de romper com o judaísmo sendo dissociada da questão histórica. Se o pano de fundo de suas narrativas fosse histórico, a culpa da crucificação de Jesus não poderia ser atribuída aos judeus. Os judeus não tinham este poder, tampouco este procedimento. Os romanos sim. A crucificação era o método romano. Inclusive muitos judeus foram vítimas deste método. Entre os anos de 64 e 66, 3.600 judeus foram crucificados.

> Jesus de Nazaré foi executado pelas autoridades romanas como um rebelde contra a suzeraneidade romana na Palestina. Na narrativa dos Evangelhos há uma clara tendência em mudar a responsabilidade dos romanos para os judeus representando a destruição de Jesus como o trabalho de líderes judeus [...] o fato crucial permanece incontestável

que a sentença fatal foi pronunciada pelo governador romano e sua execução realizada pelos oficiais romanos.[5]

O professor do Hebrew Union College, Ellis Rivkin, propõe que a pergunta "quem matou Jesus?" deva ser reformulada para "o que matou Jesus?" Em suas palavras:

> Uma vez que a questão [quem crucificou Jesus?] é assim fraseada, instintivamente focamos nas pessoas responsáveis. E estas pessoas são vistas para serem, à exceção de Pôncio Pilatos, judeus. Mas deve nosso foco mudar da culpa sobre as pessoas para a responsabilidade do time, lugar e situação, [para] podermos ver o assunto sob um novo prisma.[6]

Será então verificado que o sistema imperial romano matou Jesus. Era o único que tinha poder para tanto.

Urge entender que os Evangelhos – como são em geral os textos que propõe novos sistemas – reconstroem um passado à luz de uma nova doutrina. No entanto, ao longo de séculos, o passado mitologicamente reconstruído fomentou o antissemitismo.

5. A atitude persecutória

A religião cristã tinha em comum com a judaica a proibição do culto ao imperador romano. Seus primeiros adeptos sofreram perseguições do poder romano, suas igrejas foram destruídas e seus escritos sagrados queimados. Numa transformação em que o inimigo de ontem passa a ser aliado de hoje, o cristianismo tornou-se a religião do império romano em 325 e.c.

O período da Idade Média na Europa cristã é trágico para o povo judeu que se viu perseguido e expulso de inúmeras terras. O antissemitismo era justificado pela acusação de assassinos de Cristo. Assim, o Papa Inocêncio III (1198-216) escreveu que a culpa dos judeus pela crucificação os consignou a uma servidão perpétua, e como Caim (da Bíblia) estavam destinados a serem andarilhos e fugitivos. Os livros do filósofo e

[5] Bokser, Ben Zion. "Judaism and the Christian Predicament". Nova York, EUA: Alfred Knopf. 1967.

[6] Rivkin, Ellis; "What Crucified Jesus?". Nashville, EUA: Abingdon Press. 1984.

codificador da lei judaica Maimônides (1135-1204) foram considerados heréticos e queimados no ano de 1232. O Talmude, debate rabínico da lei judaica, editado no século V, foi condenado em debates públicos. No dia 6 de junho de 1242 livros judaicos foram queimados. Foram vários os decretos contra os judeus, entre eles a proibição de ocupar cargos públicos (Sínodo de 535) e a imposição de guetos compulsórios (Sínodo de 1267).

6. Quando o espírito sucumbe

Volto às palavras de introdução sobre o homem *sapiens* e o homem espiritual.

Afirmei que o homem sapiens torna-se um homem espiritual, pois a ansiedade do homem *sapiens* de controlar e dominar depara-se com o incontrolável, indominável, o mistério, e assim desenvolve uma dimensão espiritual que cria a esfera do sagrado para os elementos cuja força transcende sua capacidade de compreensão. O problema do ponto de vista ético é quando o homem *sapiens* esquece que *é* também um homem espiritual e coloca a espiritualidade como elemento do domínio. Nestes casos, a espiritualidade perde seu propósito e fica à mercê da ânsia de controle. Serve para o exercício do poder. O que não acata este poder é potencialmente ameaçador e deve ser modificado ou eventualmente eliminado. Os judeus deviam ser modificados através da conversão voluntária ou à força. Desta maneira agiu a Inquisição que não queria os corpos dos judeus, mas sim suas almas. E quando a alma judaica não se submetia à modificação ou traía a chance de conversão dada, ficava demonstrada sua impureza intrínseca devendo ser eliminada via os autos de fé.

7. As ideias germinam

O preconceito fomentado pelas mensagens antijudaicas no surgimento do cristianismo, acompanhado pelos editos e libelos antijudaicos no período medieval, propiciaram um fértil campo para a ideologia nazista. O historiador Raul Hilberg[7] demonstra a similaridade

[7] Hilberg, Raul; "The Destruction of the European Jews". Chicago, EUA: Ouadrangle Books. 1967.

entre os editos e libelos medievais antijudaicos e a legislação antissemita nazista. Seguem apenas alguns exemplos.

Lei Canônica	Lei nazista
Judeus e cristãos proibidos de comerem juntos (Sínodo de Elvira, 306)	Judeus barrados dos vagões de refeição (30 de dezembro de 1939)
Judeus impedidos de andarem nas ruas durante a semana da Páscoa (Sínodo de Orleans, 538)	Judeus impedidos de estar nas ruas em certos dias (3 de dezembro de 1938)
Queima de livros judaicos (Sínodo de Toledo, 681)	Livros judaicos queimados
Roupas dos judeus marcadas (1215)	Roupas dos judeus marcadas (decreto de 1 de setembro de 1941)
Proibida a construção de sinagogas (1222)	Destruição de sinagogas (10 de novembro de 1938)

Enquanto não causa única do Holocausto, a hostilidade contra o judaísmo e judeus foi uma condição que ajudou Hitler na mobilização da opinião pública.[8] Assim, ainda que a legislação nazista antissemita fosse condenada pela Igreja, fica o alerta para as ideias implantadas: elas podem ressurgir. Uma vez lançadas, as ideias já não mais nos pertencem.

Uma vez que "o holocausto é parte não tão somente da história judaica, mas também cristã",[9] a reconstrução de uma relação católico-judaica requer a compreensão do Holocausto. Reconhecendo isto o Papa João Paulo II afirmou: "este é ainda o século do Shoa, a inumana e impiedosa tentativa de exterminar os judeus europeus."

8. Uma nova relação

O impacto do Holocausto levou a Igreja a confrontar a questão do antissemitismo de modo mais firme, tendo sido decisivo para este propósito o trabalho de Jules Isaac (1877-1963), judeu francês, historiador e humanista, que perdeu grande parte de sua família na Segunda Guerra

[8] Colaw, Ermerson em "When Jews and Christians Meet". Albany, EUA: ed. Petuchowski, J.: State Univesity of New Press. 1988.

[9] McGarry, Michaet, em "Introduction to Jewish-Christian Relations". Nova Jersey: eds. Shermins, M. e Zannoni, A.: Paulist Press. 1991.

Mundial. Buscando erradicar o preconceito que emanava das referências cristãs aos judeus, criou um grupo de diálogo inter-religioso e teve audiências com os Papa Pio XII e João XXIII.

De fato, novas relações entre a Igreja Católica e o judaísmo foram forjadas através do Concílio Vaticano II e a Declaração Nostra Aetate no ano de 1965. Esta declaração reconhecia a ancestralidade judaica do cristianismo, não culpou os judeus como povo coletivamente responsável pela morte de Jesus e entendeu que o Jesus dos evangelhos e o Jesus histórico não são os mesmos.

O papa João XXIII colocou: "a marca de Caim está sobre nossas testas. Através de séculos nosso irmão Abel jaz no sangue ou derramado nas lágrimas que nos causamos por esquecer o Teu amor". Entre o Papa Inocêncio III, que acusou os judeus de Caim, e o Papa João XXIII, que assume a condição de Caim, uma história em que o preconceito abre espaço ao entendimento.

9. Antigas pendências na nova relação

Diz o texto da Nostra Aetate "se bem que os principais dos judeus, com seus seguidores, insistiram na morte de Cristo, aquilo contudo que se perpetrou na Sua Paixão não pode indistintamente ser imputado a todos os judeus que então viviam, nem aos de hoje". Apesar de esta declaração trazer um enorme avanço da relação entre a Igreja Católica e o judaísmo, carece de apontar a responsabilidade pela crucificação ao Império Romano, ponto básico de uma revisão histórica.

A abertura de diálogo que foi possibilitada requer sua ampliação e isto exige romper com visão de que o judaísmo é valido somente pelo seu papel de antepassado e que o Velho Testamento é suporte para o Novo Testamento, sem validade por si só. Propõe o rabino David Ellenson, atual presidente do Hebrew Union College: "A Bíblia hebraica deve ser vista como mais do que um preâmbulo histórico para o Novo Testamento e o judaísmo considerado por si só".[10]

[10] Ellenson, David em "Three Faiths One God". Nova York, EUA: Hick, J. e Meltzer, E., eds: State University of New Press. 1989.

10. Novas possibilidades na nova relação

Pavimentar o caminho do diálogo inter-religioso pressupõe a possibilidade de expressar as diferenças de modo inequívoco mas respeitoso. As diferenças não devem ser causa de hostilidade. Cristianismo e judaísmo podem compartilhar o que têm em comum e "concordarem discordar".[11]

O filósofo Martin Buber (1878-1965) buscou destacar o potencial de proximidade, em que o comum seja valorizado e o diferente respeitado, exemplificando a concepção do Messias. Diz Buber que a Igreja tem como um de seus sustentáculos teológicos a vinda anterior de Jesus Cristo como redenção do homem dada por Deus. Esta crença é incompatível com a visão judaica da era messiânica que implica no fim das guerras e perseguições, o que ainda não ocorreu. Por outro lado, ambos acreditam no advento futuro do Messias ou era messiânica. Assim, enquanto judaísmo e cristianismo são pré-messianicamente divididos, ambos compartilham de uma visão pós-messiânica.

Respeitando as diferenças, sem utilizá-las para fermentar acusações, judeus e cristãos podem semear o que têm em comum. O rabino Abraham Heschel (1907-1972) indaga em tom de alerta: "O fato de que nossos conceitos de Deus sejam diferentes anula o que temos em comum: a imagem de Deus?".[12]

Cada sistema religioso tem suas crenças. Cada qual se julga detentor de uma verdade. Cada um acredita serem suas convicções legítimas. No passado a busca da afirmação da verdade e da confirmação da legitimidade gerou conflitos com terríveis consequências. A religião ficava esvaziada de espiritualidade. Atualmente uma trilha de compreensão pode e deve ser percorrida. Nesta trilha se estabelece uma comunicação que propicia o enriquecimento mútuo através do respeito. Não há mais o espaço "de convencer o outro de que ele está equivocado em relação ao que considera sagrado".[13]

[11] Bokser, Ben Zion, op.cit.
[12] Heschel, A.; "O Último dos Profetas". São Paulo, Brasil: Manole. 2002
[13] Heschel, A.; op.cit.

A verdade que cada fé afirma é a sua verdade. A verdade não é exclusiva. O diálogo pressupõe viver a sua verdade e aceitar a verdade do outro. A verdade do outro é, para o outro, igualmente verdadeira tanto quanto a minha verdade é para mim, ainda que estas verdades difiram. Enquanto a discórdia é gerada pelo embate entre distintas verdades absolutas, o diálogo é fomentado pela aceitação da relatividade das verdades absolutas. Reconhecer o outro e a validade de sua distinta verdade é resgatar o sentido da espiritualidade, abrindo caminho para a genuína expressão do homem espiritual que nasce diante do temor ao mistério. Através do reconhecimento do outro o temor ao mistério passa a ser movido pela reverência. O reconhecimento do outro impõe uma impossibilidade à idolatria, pois idolátrico é ato de controlar, ou tentar controlar, as verdades e a fé. O reconhecimento do outro nos obrigada a perceber que não controlamos a expressão divina que neste outro brota. O rabino Irving Greenberg, presidente da Jewish Life Network, amplia a importância do diálogo inter-religioso ao conceituar o pacto do pluralismo de Deus: "pluralismo significa mais do que aceitar ou até mesmo afirmar o outro. É o reconhecimento das bênçãos na existência do outro, porque ele equilibra nossa própria posição".[14]

11. Os pactos

Através de Noé, conforme relato bíblico, Deus fez um pacto com a humanidade e depois um pacto particular com Abrahão. Dentro do pacto abraâmico há o pacto com Moisés no Sinai e com Cristo na cruz." Ao olharmos nosso pacto particular que também possamos lembrar: a) o particular é parte de algo mais abrangente, b) o abrangente requer o particular. Em nome da abrangência universal não devemos abandonar nosso pacto particular deixando de cultivar nossas tradições. Tampouco, em nome da nossa particularidade, devemos rejeitar a contribuição dos múltiplos pactos. Múltiplos pactos esperançosamente inseridos num pacto de pluralismo. No pacto do pluralismo que não dilui os particulares; ao contrário, anseia em preservá-los a fim de que a riqueza não seja subtraída.

[14] Greenberg, Irving; "For the Sake of Heaven and Earth". Filadélfia, EUA: The Jewish Publication Society. 2004.

12. O debate prossegue

Se discordância houver de pontos levantados neste trabalho e posições assumidas – e acredito existirem – que sejam refutados dentro do pacto do pluralismo que deve mobilizar nossos propósitos. Que também seja considerada a relatividade das verdades que clamo como absolutas.

Sérgio Margulies
Formação em Psicologia
Mestrado em Letras Hebraicas
Ordenação rabínica

Referências Bibliográficas

Bokser, Ben Zion: "Judaism and the Christian Predicament". Estados Unidos: Alfred A. Knoff Inc. 1966. Cohen, A., "The Parting of the Ways". Londres, Inglaterra: World Jewish Congress-Bristish Section. 1954.

Comissão Nacional de Diálogo Religioso Católico-Judaico para a CNBB – Guia para o Diálogo Católico–Judaico no Brasil.

São Paulo, Brasil: Edições Paulinas. 1986.

Greenberg, Irving; "For the Sake of Heaven and Earth". Philadelphia: Jewish Publication Society. 2004. Heschel, Abraham; "O Último dos Profetas". São Paulo, Brasil: Editora Manole. 2002.

Hick, John e Meltzer, Edmund ed.; "Three Faiths One God". Albany, EUA: State University of New York Press. 1989. Hilberg, Raul; "lhe Destruction of the European Jews". Chicago, Estados Unidos: Quadrangle Books. 1967. Kaufmann, Yehezkel; "lhe Religion of Israel". Nova Iorque, Estados Unidos: Schocken Books. 1972.

Petuchowsky, Jakob; "Heirs of the Pharisees". Marytand, Estados Unidos: University Press of America. 1986. Petuchowsky, Jakob, ed.; "When Jews and Christians Meet". Albany, Estados Unidos: State University of New York Press. 1988. Potok, Chaim; "Wanderings". Nova York, Estados Unidos: Fawcett Crest Books. 1980.

Rivkin, Ellis; "What Crucified Jesus?". Nashville, Estados Unidos: Abingdon preso. 1984.

Shermis, M. e Zannoni, A., eds; "Introduction to Jewish-Christian Relations". Nova Jersey, Estados Unidos: Paulist press. 1991. Thompson, Norma e Cole, Bruce, eds. "The Future of Jewish-Christian Relations". Nova Iorque, Estados Unidos: Character Research Preso. 1982.

CAPÍTULO 6

Escrevendo e Reescrevendo o Holocausto: A Memória Ferida

Vingança e ódio?: compreendendo a oração de Elie Wiesel no quinquagésimo aniversário da libertação de Auschwitz a partir da perspectiva bíblica

Reinaldo W. Siqueira

1. Introdução

Em 26 de janeiro de 1995, Elie Wiesel participou e palestrou como representante oficial do presidente Bill Clinton nos eventos comemorativos do quinquagésimo aniversário da libertação de Auschwitz-Birkenau, organizados pelo governo polonês de Lech Walesa. Durante a pausa de almoço, ele se dirigiu a um público mais restrito que participava de uma comemoração não oficial, organizada pelo Congresso Judaico Europeu. A esse público, Elie Wiesel disse que os nazistas não deveriam jamais ser perdoados e que o genocídio simbolizado por Auschwitz jamais deveria ser esquecido. Suas observações incluíram uma oração na qual ele disse:

> Ainda que saibamos que Deus é misericordioso, Deus, rogo-Te, não tenhas misericórdia daqueles que criaram esse lugar. Deus perdoador, não perdoes os que aqui assassinaram crianças judias. Não perdoes os assassinos, nem seus cúmplices... Deus, Deus misericordioso, não tenhas misericórdia daqueles que não tiveram misericórdia das crianças judias. (Wiesel, 1999:194)

2. Reações cristãs à oração de Elie Wiesel

Essas palavras de Elie Wiesel, e especialmente a sua oração, provocaram grande comoção no meio cristão, suscitando diferentes tipos de reações.

2.1- Reação totalmente negativa:

Um exemplo desse tipo de reação pode ser visto em Daniel P. Moloney, editor associado da revista: *First Things: the Monthly Journal of Religion and Public Life.* Na época em que escreveu sua reação à oração de Elie Wisel, Moloney era um candidato doutoral na Universidade de Notre Dame, um *lecturer* no Departamento de Ciências Políticas da Universidade de Princeton, e um *fellow* no Witherspoon Institute.

Na sua resenha crítica do livro *Getting Even: Forgiveness and lis Limits* por Jeffrie G. Murphy (Oxford University Press, 2003), Molonie aborda a oração de Elie Wiesel de forma rnarcadamente negativa no início, meio e fim de suas observações. O surpreendente é que Murphy não discutiu em momento algum a oração de Elie Wiesel em seu livro, e não relacionou suas ideias com as dele. Esse fato deixa claro que mais do que uma reação às ideias de Murphy, a resenha de Moloney foi um veículo de crítica às ideias e palavras de Wiesel. Logo no primeiro parágrafo introdutório, Moloney faz uma referência à oração de Wiesel e levanta as seguintes perguntas:

> ...tal oração provoca desconforto em muitas pessoas e levanta questões espinhosas tanto nas áreas teóricas quanto nas práticas: Existe algum tipo de ato que seja imperdoável? Não há um ponto após o qual a Alemanha e o povo alemão possam ser perdoados? É o ódio uma virtude? (Moloney, 2004).

No sexto parágrafo ele diz:

> Os sentimentos vingativos, no entanto, vão mais longe pedindo vingança. Uma pessoa vingativa não se satisfaz até que ela saiba que a pessoa que lhe fez mal sofreu de forma apropriada. Punição, nesse ponto de vista, não é um meio de prevenção nem uma oportunidade de reabilitação da pessoa que está sendo punida. Seu objetivo é somente fazer sofrer a pessoa que fez mal a mim e aos meus, como na oração de Wiesel por vingança divina. (id.)

Após terminar suas observações sobre o livro de Murphy, ele retorna à oração de Wiesel a fim de concluir sua resenha, dizendo:

> Assim, os cristãos, ao menos, têm de julgar a oração de Wiesel em Auschwitz como sendo absolutamente um erro. Um resultado de uma vida marcada por uma grande calamidade, certamente. Um erro perdoável; mas erro não obstante. E, se mesmo esse tipo de ira e esse tipo de sentimentos de vingança são inaceitáveis, então o ódio e o espírito de vingança nunca podem ser uma virtude. (id.)

2.2- Reação negativa "moderada":

Uma reação negativa mais moderada aparece em Carol Rittner, *Distinguished Professor* da cadeira de Estudos do Holocausto no Richard

Stockton College em Nova Jersey. Autora e editora de vários estudos e obras sobre o Holocausto, entre elas: *The Courage to Care: rescuers of Jews During the Holocaust* (coeditora com Sondra Myers); *Memory Offended: The Auschwitz Convent Controversy* (coeditora com John K. Roth); *The Holocaust in the Christian World* (coeditora com Stephen Smith e Irena Steinfeldt); *"Good News" After Auschwitz? Christian Faith Within a Post-Holocaust World* (coeditora com John K. Roth).

Para Rittner, as palavras de Wiesel na sua oração

> ...são palavras muito duras vindas de qualquer um, mas de Elie Wiesel, elas são realmente duras, mesmo ásperas, ainda que talvez justificáveis. Mesmo assim, elas parecem despropositadas para um homem que tem sido descrito 'como um mensageiro' que veio 'do abismo dos campos de extermínio... não com uma mensagem de ódio e vingança mas de irmandade e expiação'. As palavras de Wiesel em Auschwitz-Birkenau são tudo menos uma mensagem de 'irmandade e expiação'. Elas foram palavras iradas, palavras de oração ditas na tradição dos Salmos imprecatórios. (Rittner, 2001:122)

Rittner se sente ao mesmo tempo confusa com as palavras de Wiesel e desafiada por elas: Confusa,

> porque esse homem a quem admiro e respeito, esse 'Mensageiro a toda Humanidade', como o chamou Robert McAfee Brown, roga a Deus, que é misericordioso e perdoador, que Ele não seja misericordioso e não seja perdoador.

Desafiada,

> porque o que Wiesel disse soa aos meus ouvidos cristãos muito semelhante a uma 'mensagem de ódio e vingança'; no entanto, *não penso que seja essa a mensagem que ele tentou comunicar.* (id.)

Ela tenta entender as palavras de Wiesel e encontra sentido para as mesmas na ideia de que todo "ser humano é responsável pelos seus atos, pelo que eles fizeram e pelo que deixaram de fazer, e que eles deverão prestar contas, se não nesta vida, então na eternidade" (id.). Assim, ela entende que as palavras de Wiesel pleiteavam que Deus "não permitisse que o tempo resgatasse os assassinos nazistas das consequências de suas ações. Ele desejava que Deus os tivesse por responsáveis pela eternidade" (id.). Era um pedido para que "Deus tomasse a nós e aquilo que fazemos da nossa

vida de forma séria, tão séria quanto a que somos chamados a tomar a Deus" (id.: 123).

No entanto, mesmo chegando a essa compreensão das palavras de Elie Wiesel, Rittner não se sente à vontade com as mesmas. A oração de Wiesel engloba todo mundo que esteve envolvido no crime nazista, tenha ele se arrependido ou não, e "se Deus que é misericordioso não perdoar aqueles que cometeram tais atos, mas depois se arrependeram, que esperança existe para o pecador?" (id.). Assim, para Rittner, as palavras de Wiesel são contrárias ao conceito cristão de perdão, conceito claramente expresso nas palavras de Walter Wink acerca do Deus misericordioso e perdoador:

> Nós esperamos que os pecadores se arrependam e busquem o perdão. Jesus, no entanto, reverteu toda essa ordem. Ele declarou a um mundo incrédulo, que não podia finalmente aceitar sua ideia, que Deus já nos perdoou, quer peçamos por isto ou não, quer gostemos ou não. De fato, nós podemos nos arrepender precisamente **porque** Deus já nos perdoou. O Evangelho nos declara, Você já foi perdoado! Agora você pode se arrepender! "O reino de Deus está próximo; arrependa-se e creia nas boas-novas" (Marcos 1:15). É porque Deus nos ama de antemão que podemos nos aproximar d'Ele. Deus nos aceita tal como somos; o pai do filho pródigo corre para saudá-lo, e o recebe de volta como filho. Deus, de fato, não faz nenhuma exceção; ainda que nós não sejamos capazes de perdoar, Deus perdoa, e isto se aplica mesmo para Hitler, Stalin e Pol Pot. (Walter Wink, When the Powers Fall: Reconciliation in the Healing of Nations. Minneapolis: Fortress Press, 1997. p.18, apud Rittner, 2001:123)

Rittner confessa que ela se sentia muito dividida sobre a questão: um dia concordava com Wink, no outro com Wiesel. Quando estava no círculo de Wiesel, achava que a visão de Wink era triunfalista e superficial. Quando se encontrava no círculo de Wink, a visão de Wiesel lhe parecia muito sentimental, mesmo desesperada (id.: 123-124). Rittner se encontrava tão dividida sobre o assunto que pediu uma entrevista com Elie Wiesel no intuito de esclarecer a questão. Ela transcreve toda a entrevista no seu artigo (id.: 124-126). Pelo valor da mesma, segue uma transcrição integral do original em inglês:

Rittner: In the Jewish tradition, is there a concept of an unforgivable sin**?**

Wiesel: The unforgivable sins are those committed between human beings. If I commit a sin against God, God can forgive me, but if I commit a sin against you, it is up to you to forgive me, and I have not heard yet that the six million Jews have issued a pardon. Who can speak on their behalf?

Rittner: Doesn't it constrain God, even "frustrate" God in God's very nature to ask a merciful God not to forgive, not to have mercy on some people?

Wiesel: I would say to God, please, have mercy on the children, not on their killers. There was no mercy for them then, so why should God have mercy on the killers? Of course, God can and will do what God wants. God is God and, with some trepidation, I would abide by His judgment. But, if I have anything to say for myself, I don't want these murderers to be forgiven.

Rittner: What does it means to you, as an observant Jew, as a believer, and what does it mean in the Jewish tradition, to speak of God as merciful, as forgiving?

Wiesel: I speak with pain. I want God to be forgiving. I want Him to be a merciful God. There was a Hasidic rebbe, the rebbe of Kotzk, who said that we must address God as "God, our Father" in order to make Him become our Father. In the same way, I hope we go on saying, "God be merciful" so that He will become merciful, but first of all God must be merciful toward the victims. That's the main issue. And if I have my problems with God, if I protest against God, it is because during the Holocaust so many victims were not objects of mercy, neither human mercy nor divine mercy.

Rittner: Robert McAfee Brown, a friend and admirer of yours, writes that "the Holocaust raises the possibility that forgiveness is a weak virtue that encourages the repetition of wrongdoing rather than the amendment of life." Consequently, he argues, Christians need to struggle with the second part of the exhortation, "Never forget – Never forgive!" Help me, a Christian, to understand the exhortation, "Never forgive!"

Wiesel: As always, I agree with Bob Brown. We are so dose that we think alike, and we feel alike. We simply feel that either we decide

that the Holocaust was a unique crime, or we declare that it was a crime like many others, and, therefore, there was nothing unique about it. I believe it was a unique event, a unique crime, a unique murder. Therefore, all the principles that governed religious compassion before the Holocaust do not apply when it comes to the murderers of children during the Holocaust. That's what he meant. That's what I mean. In this case, all the compassion which I am for – and I am always for it – should not apply to the murderers.

Rittner: In his book, Elie Wiesel: Messenger to All Humanity, Brown wrote, "And yet, if there is not a resource of forgiveness, of mercy, of grace – human or divine, human and divine – we are caught in a web of guilt that finally destroys us all." Isn't it dangerous to ask God not to forgive?

Wiesel: I am asking God not to forgive the murderers. I pray God not to forgive them. And I hope He hasn't done so. Remember one thing: I believe the question is really the wrong question, because forgiveness, even if it is permitted in certain cases, presupposes an admission of guilt, contrition, and remorse. I have not seen the killers express remorse or contrition, much less guilt, so why is this question even being raised?

Rittner: What message did you want to convey at Auschwitz-Birkenau in January 1995?

Wiesel: My message was one of compassion for the victims. My message was to say that I believe the victims deserve a special compassion, just as the murderers deserve a special punishment.

A reação de Rittner a essa entrevista aparece logo após a transcrição:

> É o desespero então a última palavra? Não, eu não penso que esse seja o caso. Eu creio que a última palavra de Deus acerca da história humana não será uma palavra de condenação ou de ira, mas uma palavra de misericórdia e de libertação. É isto que provê a base da esperança duradoura. (id.: 126)

Ela tenta entender as razões de Wiesel ter dito o que disse (id.: 126-127): 1) Para ela, Wiesel estava profundamente enraivecido quando pronunciou sua oração, talvez com mais raiva do que ele tinha se permitido expressar antes. Ele queria comunicar sua dor e raiva profundas a Deus e aos seres humanos também; 2) Ele queria deixar claro para todos, a Deus e aos homens, que "contrição, reconhecimento de erros e remorso" são pré-

requisitos para o perdão humano ou divino, humano e divino; 3) Ele quis questionar e desafiar nossa compreensão do que pode ser perdoado, e por quem, o que pode ser perdoado e quando? O que é misericórdia? O que é perdão? Misericórdia e perdão pereceram em Auschwitz?

Ritnner chega às seguintes conclusões, formuladas por ela em forma de respostas a duas perguntas (id.: 128):

> 1) "Existe algum tipo de pecado que seja tão terrível que se torna imperdoável?"
>
> "– Eu não gostaria de crer assim. Eu desejo crer que a misericórdia de Deus e seu perdão permanecem para sempre, assim como Sua lembrança durará para sempre, o que quer dizer que a responsabilidade também durará. Eu desejo crer que os poderes, criativo e restaurador, de Deus são eternos e que Sua habilidade em curar todas as feridas não pode ser superada pelas capacidades destruidoras das criaturas de Deus".
>
> 2) "Será que minha crença tem algum sentido diante de crianças que foram cremadas?"
>
> "– Eu posso só esperar que Deus mantenha em memória eterna tudo o que nós seres humanos fazemos, tudo o que nos tornamos. Eu posso só esperar que a eterna fidelidade de Deus – mesmo em face do mal radical/total – a recusa divina de nos abandonar – mesmo em face do 'desgosto' – se manifestará, nesse mundo e no mundo por vir, num imenso e grande potencial – potencial de cura para toda a criação".

Nessas suas últimas palavras, Rittner expressa seu ponto de vista e deixa subtendido sua esperança de perdão final a todos seres humanos, inclusive a todos criminosos nazistas.

2.3- Reação "positiva":

Uma reação aparentemente positiva às palavras da oração de Wiesel aparece em Joel Marcus, professor de Novo Testamento e das origens do Cristianismo na Boston University School of Theology e autor do comentário bíblico *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary,* da série da Anchor Bible.

Em um breve artigo, publicado na revista *The Christian Century,* Marcus (2000: 902) relaciona as palavras de Wiesel com as de Jesus em Marcos 9:38-50, mostrando o paralelo existente entre ambas "não somente na questão do juízo divino, mas também no assunto específico do abuso e assassinato de crianças: 'E qualquer que ofenda a um desses pequeninos... melhor seria que se lhe pendurasse ao pescoço uma grande pedra de moinho e fosse lançado ao mar' (Mc 9:42)".

Focando nessas palavras do evangelho, Marcus se pergunta se essas palavras denotavam um sentimento anticristão. "Seria difícil declarar isto visto ser Jesus mesmo quem as pronunciou". O autor continua:

> E não deveríamos deixar que sejam aqueles que sofreram esses terríveis abusos os que julguem se as palavras de Wiesel, ou as de Jesus, estão corretas ou não? Quem desejaria negar às crianças de Auschwitz, a seus parentes, ou a qualquer sobrevivente da crueldade humana, o poderoso e purificador sentimento que vem com a convicção de que aqueles que destroem os inocentes serão um dia punidos? (id.)

Na parte final do seu artigo, no entanto, Marcus parece ir em direção oposta à que ele estava argumentando até então. Ele se pergunta se "os sonhos de vingança", ainda que justos, não colocariam as vítimas na mesma posição daqueles que "destroem a terra e seus habitantes", tornando-os assim passíveis do juízo divino. (id.) Para ele a equação de acerto baseada em vingança é um tanto complicada, e é necessário, portanto, buscar um outro tipo de equação para solucionar o problema. Marcus encontra essa outra equação nas palavras de Paulo em Romanos 11:32 e nas palavras de Jesus em Marcos 10:

> (...) E, de fato, o Novo Testamento parece indicar uma outra equação quando Paulo diz que Deus encerrou a todos seres humanos na desobediência a fim de que Ele pudesse usar de misericórdia para com todos (Rm 11:32). Isto quer dizer que tudo foi zerado de tal modo que todos os seres humanos são igualmente culpados de pecado, anulando assim a força das ameaças de Jesus dirigidas contra aqueles que abusam e matam crianças? De modo algum. Essas ameaças ainda representam uma verdade, uma "palavra antes da última palavra", como dizia Bonhoeffer – uma palavra terrível para os que praticam abusos e terrível também para nós à medida que participamos dos 'pequenos abusos' que acontecem no dia a dia. Mas

> elas não podem representar a última palavra, visto que o mesmo Jesus que em Marcos 9 disse que seria melhor que aqueles que abusam de crianças nunca tivessem nascido, em Marcos 10 aponta para o seu próprio corpo maltratado como um sinal de esperança para todos. (id.)

Assim, se encontra implícita nas palavras de Joel Marcus a noção de que a última palavra de Deus seria a de perdão para os assassinos de Auschwitz.

3. A oração de Wiesel a partir da perspectiva bíblica

Em essência, cada uma das reações cristãs se posiciona em relação à oração de Elie Wiesel com base em uma leitura e compreensão de textos bíblicos que estariam relacionados com os temas do perdão, misericórdia, juízo e justiça. É com base nessa fundamentação bíblica que a voz dos críticos cristãos, de forma praticamente unânime, têm declarado as palavras de Wiesel como vingativas e inaceitáveis. Ao se abordar a oração de Elie Wiesel a partir da perspectiva bíblica, no entanto, essas reações parecem muito parciais e deslocadas, não fazendo justiça aos temas que foram levantados na oração.

3.1- A herança da visão dualística no Cristianismo:

Desde Marcião (cerca de 110-160 E.C.), uma visão dualística grega tem permeado o pensamento e a compreensão de muitos cristãos acerca de Deus, da Bíblia e dos temas bíblicos. Para Marcião, o Deus da Bíblia hebraica, o Deus que criou o universo, a matéria, era um deus inferior, um demiurgo, Ele era um Deus da justiça, da Lei, poderoso nas guerras, Deus da ira que trazia vingança sobre Seus inimigos. Ele era um Deus poderoso, mas não todo poderoso e nem onisciente, visto que Ele permitiu a queda da humanidade. Este era o Deus dos israelitas. Do outro lado havia o Grande Deus, o Deus Todo-Poderoso, revelado no Novo Testamento através de Cristo. Esse Deus era todo bondade, puro amor e misericórdia. Ele nunca Se irava e nunca infligia punição aos seres humanos. Esse era o Deus dos cristãos (Lewis e Demarest, 1987: 216; Arendzen, 2005). Marcião rejeitou totalmente a Bíblia hebraica como palavra inspirada de Deus. Para ele, ela era somente a Bíblia dos judeus, e essa Bíblia judaica era um escândalo para os gentios por causa da crueldade e rudeza que a permeavam. Mesmo

quanto ao Novo Testamento, ele só considerava como inspirados o Evangelho de Lucas (e isto depois de retirar desse evangelho as passagens que ele julgava serem inserções espúrias de cristãos judaizantes) e dez epístolas de Paulo. A intenção de Marcião era purificar o Cristianismo de toda influência judaica e de qualquer associação com o Judaísmo (Arendzen, 2005).

Mesmo tendo sido claramente denunciado como herege e seus ensinos terem sido oficial e publicamente rejeitados pela Igreja Cristã nos primeiros séculos E.C., a influência do pensamento de Marcião continuou sendo uma realidade através dos séculos até os dias de hoje. Como o expressou Randall E. Otto (1998: 2):

> O espírito do Marcionismo é visto na igreja quando o Antigo Testamento e seus ensinos sobre a natureza e as exigências de Deus são descartados, quando os conceitos da lei, ira e justiça são minimizados ou totalmente desconsiderados. As "antigas características" dessa heresia se manifestam através de percepções aberrantes acerca de Deus, da salvação e das Escrituras. Muitos, na igreja, crêem em um Deus "que nunca se ofende, nunca se ira, nunca inflige um castigo, que não preparou nenhum fogo do inferno, nenhum ranger de dentes em completa escuridão, [que] é somente e unicamente bom". Muitos não reconhecem toda a Escritura como a palavra escrita de Deus, antes aceitam somente as seções que se enquadram em sua visão de Deus que nunca condena e que a todos aceita.

No meio teológico cristão, existem teólogos de renome que advogam ideias muito próximas às de Marcião, como no caso de Rudolph Bultmann, que afirmou ser o Antigo Testamento uma revelação divina somente para os judeus e não para os cristãos, e disse que "para nós, a história de Israel não é história de revelação. Os eventos que significavam alguma coisa para Israel, e que se tornaram a Palavra de Deus, não significam mais nada para nós" (Bultmann, 1963: 31). Ou como Friederich Baumgärtel, que considerava existir um imenso abismo entre a religião do Antigo e do Novo Testamento e dizia que

> o Antigo Testamento testemunha a fé de uma religião estranha. Sob essa perspectiva, "entender" as palavras do Antigo Testamento é uma impossibilidade para a nossa fé. E esta é uma verdade – e isto deve

> ser notado – fundamental e contínua. *Nada* no Antigo Testamento é exceção (...) (Baumgärtel, 1963: 147).

Já Adolf von Harnack, teólogo alemão do final do século XIX e início do século XX, e que até hoje é considerado como o maior especialista em Marcião, defendia algumas ideias de Marcião aberta e claramente. Ele lamentava que a Igreja hoje não desse ouvidos a Marcião e se livrasse de uma vez por todas do Antigo Testamento e de sua perniciosa influência (Harnack, 1990, ed. original 1924: 134, 136).

Parte dessa influência dualística pode ser vista nas reações de Moloney, Rittner, e mesmo na de Marcus, às palavras e à oração de Wiesel. Ao classificarem a oração de Wiesel como cheia de ira e sentimento de vingança (Moloney), como rude, áspera, dita na tradição dos Salmos imprecatórios (Rittner), e mesmo como sendo segundo uma revelação preliminar – a do juízo, anterior à grande e final revelação divina – a do perdão e salvação para todos seres humanos (Marcus e também Rittner), todos eles revelam traços dessa influência e a profundidade da mesma no pensamento tradicional cristão.

Uma avaliação justa da oração de Wiesel requer que, como cristãos, julguemos suas palavras à luz dos princípios fundamentais da teologia bíblica que se tornaram os pilares na compreensão de temas bíblicos desde a década de 1950, tais como: 1) a unidade da Bíblia. Antigo e Novo Testamentos testemunham um mesmo Deus, e Sua atuação no seio do Seu povo e da humanidade. O Antigo é fundamental para a compreensão do Novo, e esse segundo está baseado no anterior. 2) A natureza judaica do Novo Testamento. Jesus e seus discípulos eram judeus, pensavam como judeus, falavam como judeus. Para compreendermos o Novo Testamento é necessário interpretá-lo a partir do pensamento judaico da época e da história e do contexto de Israel no primeiro século E.C. (Barr, 1971: 25-27; Hanson, 1984: 344-345).

3.2- Perdão e amor, justiça e juízo na Bíblia hebraica e no Novo Testamento:

A leitura do texto bíblico revela, no entanto, uma mesma visão de Deus e das verdades bíblicas acerca do perdão e o amor, da justiça e do juízo na Bíblia hebraica e no Novo Testamento.

3.2.1- Perdão e amor:

Dentro da linha de pensamento dualístico cristão, é comum pensar que a noção de perdão e amor para com os que erram ou cometem algum pecado, ou para com os inimigos e aqueles que nos fizeram algum mal é uma novidade cristã, não enfatizada na Lei Mosaica e no pensamento judaico (ver, por exemplo, Morro, 1992: 341). No entanto, esses princípios estão claramente estabelecidos na Bíblia hebraica e servem de base para a apresentação dos mesmos no Novo Testamento (Dyrness, 1979: 57-60).

Perdão e amor são características marcantes de Deus na Bíblia hebraica, e fazem parte dos atributos divinos revelados a Moisés:

> E, passando o Senhor diante dele, clamou: Senhor, Senhor Deus compassivo, clemente e longânimo e grande em misericórdia e fidelidade; que guarda a misericórdia até mil gerações, que perdoa a iniquidade, a transgressão e o pecado... (Êx 34:6-7);

> não vos teve o Senhor afeição, nem vos escolheu porque fôsseis mais numerosos do que qualquer outro povo, pois éreis o menor de todos os povos, mas porque o Senhor vos amava (...) (Dt 7:7-8).

Com base nesses atributos divinos Israel foi repetidamente perdoado de seus pecados e rebeliões contra Deus (Êx 32:11-14; 34:8-9; Os 11). E não somente Israel mas os povos pagãos, também, como no caso dos ninivitas na história do profeta Jonas (Jn 4:2, 10-11). Esses atributos estão na base da esperança de perdão para o ser humano como indivíduo (Si 32; 51; 130) e servia de fundamento para o próprio culto do antigo santuário israelita (perdão e expiação eram as ideias fundamentais do antigo ritual israelita: Lv 4:20, 26, 31, 35; 5:10, 13, 16, 18; 6:7; etc.).

Quanto ao nível de relacionamento entre seres humanos, a lei que ordena "amar ao próximo como a si mesmo" é um mandamento da Lei de Moisés. Esse mandamento não aparece dentro do contexto do amor a um bom vizinho, um bom amigo ou concidadão israelita, mas no contexto de orientações sobre vingança e a ira:

> Não aborrecerás teu irmão no teu íntimo; mas repreenderás o teu próximo e, por causa dele, não levarás sobre ti pecado. Não te vingarás, nem guardarás ira contra os filhos do teu povo; mas amarás o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou o Senhor (Lv 19:17-18).

A mesma Lei prescreve fazer o bem até ao inimigo:

> Se encontrares desgarrado o boi do teu inimigo ou o seu jumento, lho reconduzirás. Se vires prostrado debaixo da sua carga o jumento daquele que te aborrece, não o abandonarás, mas ajudá-lo-á a erguê-lo. (Êx 23:4-5).

Exemplos marcantes dessas leis aparecem, por exemplo, nas histórias da cura de Naamã, general dos exércitos da Síria, nação arquiinimiga de Israel, em 2Rs 5:1-19; no relato de 2Rs 6:21-23, que registra como Eliseu poupou a vida de todos os soldados sírios que tinham se tornado prisioneiros de Israel, e como foram alimentados e despedidos em paz para suas casas; ou na comovente história de José que perdoa e acolhe seus irmãos que o tinham vendido como escravo ao Egito (Gn 45:3-8; 50:15-21).

No Novo Testamento, o conceito de amor é um dos temas centrais: Deus é amor (1Jo 4:8) e Ele amou o mundo a tal ponto de dar Seu Filho unigênito para a salvação de todo aquele que nele crer (Jo 3:16). Esse amor de Deus deve nos levar a amá-Lo ("nós O amamos porque Ele nos amou primeiro" – 1Jo 4:19) e amar ao próximo ("amados, se Deus de tal maneira nos amou, devemos nós também amar uns aos outros" – 1Jo 4:11). O texto do Novo Testamento liga a noção de amor diretamente à Lei Mosaica. Quando interrogado sobre qual era o principal de todos os mandamentos, Jesus respondeu:

> (...) O principal é: Ouve, ó Israel, o Senhor, nosso Deus, é o único Senhor! Amarás, pois, o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e de toda a tua força. O segundo é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não há outro mandamento maior do que estes (Mc 12:29-31; ver também Mt 22:37-40).

Na sua resposta, Jesus se referiu a dois mandamentos da Lei de Moisés (Dt 6:4-5 e Lv 19:18) e essa não era nem uma nova visão, nem uma nova ênfase na centralidade desses dois mandamentos da Bíblia.Essa mesma ideia já aparecia na literatura do período intertestamentário (Testamento de Issacar 5:2 e o Testamento de Dan 5:31) e aparece também no relato de um diálogo entre um intérprete da Lei e Jesus, em Lc 10:25-28,

onde é o intérprete quem expressa essa ideia,[1] confirmando assim ser esse um conceito corrente entre os judeus da época (ver "Luke 10:25-28" in: Nolland, 1998). Com base nesses mandamentos bíblicos, Jesus elaborou suas instruções no Sermão da Montanha sobre a necessidade de amar o próximo, incluindo até mesmo os inimigos: "Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem" (Mt 5:44). Como na Lei Mosaica (Lv 19:17-18), o mandamento de amar o próximo é discutido por Jesus dentro do contexto de orientações sobre o evitar a vingança e a ira contra alguém que nos fez um mal (Mt 5:38-48). Na sua ênfase sobre esse mandamento, Jesus exortou seus ouvintes a imitarem a Deus nos seus relacionamentos com os outros seres humanos: "para que vos torneis filhos de vosso Pai celeste, pois Ele faz nascer o sol sobre maus e bons e vir chuvas sobre justos e injustos... Portanto sede vós perfeitos como perfeito é o vosso Pai celeste" (Mt 5:45, 48). Ele usou assim um refrão comum da Lei na Bíblia hebraica: "Sede santos porque Eu sou santo" (Lv 11:45; 19:2); ou "perfeito serás para com o Senhor, teu Deus" (Dt 18:13).

A noção do perdão divino, no Novo Testamento, está diretamente relacionada à amorosa natureza de Deus e à salvação oferecida através de Jesus. Visto que o amor de Deus é universal, Seu perdão também é universal:

> Porquanto Deus enviou Seu Filho ao mundo, não para que julgasse o mundo, mas para que o mundo fosse salvo por ele (Jo 3:17);
>
> ora, tudo provém de Deus, que nos reconciliou Consigo mesmo por meio de Cristo e nos deu o ministério da reconciliação, a saber, que Deus estava em Cristo reconciliando Consigo o mundo, não imputando aos homens as suas transgressões, e nos confiou a palavra da reconciliação (2Co 5:19);
>
> tomai, pois, irmãos, conhecimento de que se vos anuncia remissão de pecados por intermédio deste; e, por meio dele, todo o que crê é justificado... (At 13:38-39).

[1] "(...) Mestre, que farei para herdar a vida eterna? Então Jesus lhe perguntou: Que está escrito na Lei? Como interpretas?A isto ele respondeu: Amarás o Senhor, teu Deus, de todo coração, de toda a tua alma, de toda tuas forças e de todo o teu entendimento; e: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Então, Jesus lhe disse: respondeste corretamente; faze isto e viverás" (Lc 10:25-28)

Como na Lei Mosaica, o perdão vem através do sacrifício e do derramamento de sangue (Hb 9:22: "sem derramamento de sangue não há remissão de pecados") e Cristo é apresentado como o cumprimento de todo o sistema sacrificai israelita (Mb 9-10), ele é o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo (Jo 1:29). Como no exercício do amor, no perdão também os seres humanos são convidados a imitarem Deus:

> Antes, sede uns para com os outros benignos, compassivos, perdoando-vos uns aos outros como Deus, em Cristo, vos perdoou (Ef 4:32).

No entanto, se de um lado o perdão de Deus é universal, ele não é concedido a todos (Shogren, 1992: 835). Esse é talvez o ponto que gera grande confusão na compreensão do tema para algumas pessoas. Ao ler as declarações sobre o amor e o perdão universais de Deus ao mundo e aos homens, muitos cristão acabam crendo e afirmando um conceito de remissão universal e incondicional de pecados por parte de Deus, de forma independente do ser humano. Esse tipo de "conceito universalista" aparece nas palavras de Wink, ao falar do perdão incondicional de Deus *"quer peçamos por isto ou não, quer gostemos ou não"* e isto se aplicando até para Hitler, Stalin e Pol Pot (Wink, 1997: 18, apud Rittner, 2001: 123). Ele aparece também na expectativa de um perdão final universal a todas as criaturas que aparece em Rittner (2001: 128), e de certo modo em Marcus (2000: 902).

Contrariando esse tipo de conceito, o Novo Testamento apresenta uma série de fatores que impedem a concessão do perdão de Deus a um ser humano, como por exemplo: o coração duro, impenitente ("mas, segundo a tua dureza e coração impenitente, acumulas contra ti mesmo ira para o dia da ira e da revelação do justo juízo de Deus" – Rm 2:5); a descrença ("quem nele crê não é julgado; o que não crê já está julgado... O julgamento é este: a luz veio ao mundo, e os homens amaram mais as trevas do que a luz; porque suas obras eram más" – Jo 3:18-19); o viver na prática do ódio e violência contra o próximo e do mal de modo geral ("todo aquele que odeia a seu irmão é assassino; ora, vós sabeis que todo assassino não tem a vida eterna permanente em si" – 1Jo 3:15; "bem-aventurados, aqueles que lavam as suas vestiduras [no sangue do Cordeiro], para que lhes assista o direito à árvore da vida, e entrem na cidade pelas portas. Fora ficam os cães [malvados], os feiticeiros, os impuros, os assassinos, os idólatras e todo

aquele que ama e pratica a mentira" – Ap 22:14-15); o viver deliberadamente em pecado depois de ter conhecido Deus ("porque, se vivermos deliberadamente em pecado, depois de termos recebido o pleno conhecimento da verdade, já não resta sacrifício pelos pecados; pelo contrário, certa expectação horrível de juízo e fogo vingador prestes a consumir os adversários" – Hb 10:26-27); a recusa de perdoar os outros ("porque se perdoardes aos homens as suas ofensas, também vosso Pai celeste vos perdoará; se, porém, não perdoardes aos homens [as suas ofensas], tampouco vosso Pai vos perdoará as vossas ofensas" – Mt 6:14-15); a blasfêmia contra o Espírito Santo ("Por isso, vos declaro: todo pecado e blasfêmia serão perdoados aos homens; mas a blasfêmia contra o Espírito não será perdoada. Se alguém proferir alguma palavra contra o Filho do Homem, ser-lhe-á isso perdoado; mas, se alguém falar contra o Espírito Santo, não lhe serei isso perdoado, nem neste mundo nem no porvir" – Mt 12:31-32); etc. Não existe, portanto, nenhum fundamento no Novo Testamento para a ideia de uma remissão universal e incondicional de pecados.

Um dos motivos apresentados no Novo Testamento que podem impedir a concessão do perdão de Deus segue, curiosamente, a linha tradicional de raciocínio judaico, apresentada por Elie Wiesel na entrevista a Rittner (2001:124):

> **Rittner:** In the Jewish tradition, is there a concept of an unforgivable sin?
>
> **Wiesel:** The unforgivable sins are those committed between human beings. If I commit a sin against God, God can forgive me, but if I commit a sin against you, it is up to you to forgive me, and I have not heard yet that the six million Jews have issued a pardon. Who can speak on their behalf?

Em Mt 5:21-26, encontramos o seguinte texto com instruções de Jesus acerca do homicídio:

> [21]Ouvistes que foi dito aos antigos: Não matareis; e: Quem matar estará sujeito a julgamento.
>
> [22]Eu, porém, vos digo que todo aquele que [sem motivo] se irar contra seu irmão estará sujeito a julgamento; e quem proferir um insulto a seu irmão estarei sujeito a julgamento do tribunal; e quem lhe chamar: Tolo, estará sujeito ao inferno de fogo.
>
> [23]Se, pois, ao trazeres ao altar a tua oferta, ali te lembrares de que teu irmão tem alguma coisa contra ti,
>
> [24]deixa perante o altar a tua oferta, vai primeiro reconciliar-te com teu irmão; e, então, voltando, faze a tua oferta.
>
> [25]Entra em acordo sem demora com o teu adversário, enquanto estás com ele a caminho, para que o adversário não te entregue ao juiz, ao oficial de justiça, e sejas recolhido à prisão.
>
> [26]Em verdade te digo que não sairás dali, enquanto não pagares o último centavo.

Essas palavras de Jesus deixam claro que Deus não perdoará os pecados cometidos contra os outros seres humanos se o transgressor não se reconciliar primeiro com a parte ofendida (vss. 23-25). Ele eleva a gravidade dessa verdade a um grau máximo, usando o antigo princípio hermenêutico rabínico antigo do *qal vahomer* ("do leve para o pesado"), estabelecido por Hillel – se algo é verdadeiro já para as pequenas coisas quanto mais para as maiores e mais graves (Fishbane, 1989: 420). Em vez de considerá-la uma realidade somente em casos de assassinato e morte, Jesus já a considera verdade nos casos de ira sem motivo e insultos proferidos contra um outro ser humano (vss. 21-22). À luz dessas palavras de Jesus, como um cristão pode recriminar ou censurar as palavras de Wiesel, se Jesus pronunciou palavras muito mais duras para pecados muito menores de agressão ao próximo?

3.2.2 – Justiça e juízo:

Concomitantes às ideias de perdão e amor aparecem claramente, na Bíblia hebraica, as ideias de justiça e juízo. Na sequência da descrição dos atributos de Deus, concluindo a grande ênfase na misericórdia e perdão divinos, o texto bíblico diz: "(Senhor Deus) que guarda a misericórdia em mil gerações, que perdoa a iniquidade, a transgressão e o pecado, ainda que não inocente o culpado, e visite a iniquidade dos pais nos filhos e nos filhos dos filhos, até a terceira e quarta geração" (Êx 34:7). O amor e a compaixão de Deus implicam na punição e juízo do culpado e do opressor, e na vindicação do aflito e oprimido (Dyrness, 1979: 35, 53-57; Lewis e

Demarest, 1987: 222-227; Kaiser, Jr., 1988: 229- 232). Deus é um Deus zeloso e justo que julga os homens com justiça: "(...) porque Eu sou o Senhor, teu Deus, Deus zeloso, que visito a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração daqueles que Me aborrecem; e faço misericórdia até mil gerações daqueles que Me amam e guardam os Meus mandamentos" (Êx 20:5-6); "a nenhuma viúva ou órfão afligireis. Se de algum modo os afligirdes, e eles clamarem a Mim, Eu lhes ouvirei o clamor; a Minha ira se acenderá, e vos matarei à espada..." (Êx 22:23-24). O profeta Naum diz que: "O Senhor é Deus zeloso e vingador, o Senhor é vingador e cheio de ira; o Senhor toma vingança contra os Seus adversários e reserva indignação para os seus inimigos. O Senhor é tardio em irar-Se, mas grande em poder e jamais inocenta o culpado (...)" (Na 1:2-3). O salmista clama: Ó Senhor, Deus das vinganças, ó Deus das vinganças, resplandece. Exalta-Te, ó Juiz da terra; dá o pago aos soberbos... Ajuntam-se contra a vida do justo e condenam o sangue inocente. Mas o Senhor é o meu baluarte e o meu Deus, o rochedo em que me abrigo. Sobre eles faz recair a sua iniquidade e pela malícia deles próprios os destruirá; o Senhor, nosso Deus, os exterminará (Sl 94:1-2, 21-23). A certeza é que: "(...) os perversos não prevalecerão no juízo, nem os pecadores, na congregação dos justos. Pois o Senhor conhece o caminho dos justos, mas o caminho dos perversos perecerá" (Sl 1:5-6).

O conceito do juízo divino é um fato bem estabelecido no Novo Testamento e segue as linhas gerais do tema apresentadas na Bíblia hebraica (ver Schneider, Beck e McComisky, 1976: 361-371; Hasel, 2000: 815-856). Entre as muitas passagens neotestamentárias sobre o assunto, algumas parecem especialmente pertinentes à questão em discussão nesse artigo. Uma delas é a passagem de Mt 5:21-26 discutida pouco acima onde Jesus deixou claro que as pessoas que maltratam e agridem um ser humano não escapará do juízo divino, e não terá perdão da parte de Deus se não se reconciliar com a pessoa agredida. Outra passagem sobre o juízo divino, onde Jesus explora bem o princípio hermenêutico *qal vahomer,* é o discurso apocalíptico de Jesus acerca do "Grande Julgamento" em Mt 25:31-46:

> [31]Quando vier o Filho do Homem na sua majestade e todos os anjos com ele, então, se assentará no trono da sua glória;
>
> [32]e todas as nações serão reunidas em sua presença, e ele separará uns dos outros, como o pastor separa dos cabritos as ovelhas;

> [33]e porá as ovelhas à sua direita, mas os cabritos, à esquerda;
>
> [34]então, dirá o Rei aos que estiverem à sua direita: Vinde, benditos de meu Pai! Entrai em posse do reino que vos está' preparado desde a fundação do mundo.
>
> [35]Porque tive fome, e me destes de comer; tive sede, e me destes de beber; era forasteiro, e me hospedastes;
>
> [36]estava nu, e me vestistes; enfermo, e me visitastes; preso, e fostes ver-me.
>
> [37]Então, perguntarão os justos: Senhor, quando foi que te vimos com fome e te demos de comer? Ou com sede e te demos de beber?
>
> [38]E quando te vimos forasteiro e te hospedamos? Ou nu e te vestimos?
>
> [39]E quando te vimos enfermo ou preso e te fomos visitar?
>
> [40]O Rei, respondendo, lhes dirá: Em verdade vos afirmo que, sempre que o fizeste a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes.
>
> [41]Então, o Rei dirá aos que estiverem à sua esquerda: Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno, preparado para o diabo e seus anjos.
>
> [42]Porque tive fome, e não me destes de comer; tive sede, e não me destes de beber;
>
> [43]sendo forasteiro, não me hospedastes; estando nu, não me vestistes; achando-me enfermo e preso, não fostes ver-me.
>
> [44]E eles perguntarão: Senhor, quando foi que te vimos com fome, forasteiro, nu, enfermo ou preso e não te assistimos?
>
> [45]Então, lhes responderá: Em verdade vos afirmo que, sempre que o deixastes de fazer a um destes mais pequeninos, a mim o deixastes de fazer.
>
> [46]E irão estes para o castigo eterno, porém os justos, para a vida eterna.

Jesus deixa claro sua simpatia e autoidentificação com todo ser humano, e especialmente com os que sofrem. Nessa passagem, ele aplica o principio *qal vahomer* ao indicar que serão condenados não somente as pessoas que ativamente praticam atos de violência contra seres humanos,

mas também aqueles que se omitem em relação ao sofrimento e às necessidades do próximo. À luz dessas palavras de Jesus, a condenação e culpa dos crimes cometidos no Holocausto se estendem e ultrapassam em muito os criminosos nazistas e seus cúmplices ativos, a culpa recai sobre todos os grupos religiosos e não religiosos que ficaram indiferentes à sorte das vítimas, com destaque especial ao Cristianismo, o grupo majoritário que esteve envolvido na questão. A culpa recai também sobre as nações europeias e outras nações do mundo que podiam ter feito algo mas nada fizeram diante da tragédia. As palavras de Jesus são muito mais duras do que as de Wiesel, e a certeza de juízo por ele pronunciado é muito mais contundente que o pedido enunciado na oração em Auschwitz.

Muitos seriam tentados talvez a arrazoar que as palavras acima não se aplicam aos cristãos, aos verdadeiros cristãos que crêem no nome de Jesus, que o proclamam como Senhor e Salvador. No entanto, esse tipo de raciocínio não é possível à luz das palavras de Jesus em Mt 7:21-23:

> [21]Nem todo que me diz: Senhor, Senhor! Entrará no reino dos céus, mas aquele que faz a vontade de meu Pai, que está nos céus.
>
> [22]Muitos, naquele dia, hão de dizer-me: Senhor, Senhor! Porventura, não temos nós profetizado em teu nome, e em teu nome não expelimos demônios, e em teu nome não fizemos muitos milagres?
>
> [23]Então, lhes direi explicitamente: nunca vos conheci. Apartai-vos de mim, os que praticais a iniquidade.

Qualquer cristão, qualquer grupo religioso cristão que praticar a iniquidade estará condenado à perdição eterna, não importa se foi zeloso na pregação e mesmo que tenha até feito milagres em nome de Jesus. E iniquidade para Jesus não é só o ato, a realização do mal, é também a omissão e a indiferença diante do sofrimento de qualquer ser humano, mesmo dos mais pequeninos.

Finalmente, o grito por vingança dirigido a Deus não é um elemento exclusivamente "vetero-testamentário", reflexo de uma religião de menor grau espiritual que o Cristianismo, "palavras iradas, palavras de oração ditas na tradição dos Salmos imprecatórios", que tanto deixaram perplexa Rittner (2001: 122). O Novo Testamento traz o mesmo tipo de oração, o mesmo tipo de grito por vingança que aparece nos Salmos, como S1 109 ou 117. Em Ap 6:9-10 lemos:

> Quando ele abriu o quinto selo, vi, debaixo do altar, as almas daqueles que tinham sido mortos por causa da palavra de Deus e por causa do testemunho que sustentavam. Clamaram em grande voz, dizendo: Até quando, ó Soberano Senhor, Santo e Verdadeiro, não julgas, nem vingas o nosso sangue dos que habitam sobre a terra?

E mais adiante, no mesmo livro de Apocalipse, lemos sobre a seguinte celebração celestial:

> Derramou o terceiro [anjo] a sua taça nos rios e nas fontes das águas, e se tornaram em sangue. Então, ouvi [João] o anjo das águas dizendo:
>
> Tu és justo, Tu que és e que eras, o Santo,
>
> pois julgaste estas coisas;
>
> porquanto derramaram sangue
>
> de santos e de profetas,
>
> também sangue lhes tens dado a beber;
>
> são dignos disso.
>
> Ouvi do altar que se dizia:
>
> Certamente, ó Senhor Deus, Todo-Poderoso,
>
> verdadeiros e justos são os teus juízos (Ap 16:4-7).
>
> Depois destas coisas, ouvi no céu uma como uma grande voz de numerosa multidão dizendo: Aleluia!
>
> A salvação, e a glória, e o poder
>
> são do nosso Deus,
>
> porquanto verdadeiros e justos
>
> são os Seus juízos,
>
> pois julgou a grande meretriz
>
> que corrompia a terra com sua prostituição
>
> e das mãos dela
>
> vingou o sangue dos seus servos.
>
> Segunda vez disseram:

Aleluia!

E a sua fumaça sobe

pelos séculos dos séculos (Ap 19:1-3).

Sem dúvida, a última palavra de Deus, segundo a Bíblia, é uma palavra de salvação e redenção, de restauração para a toda a criação (Is 61-62; 65:17-25; 66:10-23; MI 4:2; Mt 24:29-31; Ap 21-22). Mas esta última palavra é também uma palavra de juízo, condenação e destruição para todos os ímpios, violentos, assassinos e todos os que praticam a iniquidade – os mesmos textos que falam de salvação e redenção, também falam de juízo e condenação (Is 63; 66:1-9, 24; MI 4:1-3; Mt 25; Ap 20; 22:12-15, 18-19). É na certeza e esperança dessas promessas bíblicas que se pode orar uma oração como a de Elie Wiesel e aguardar com fé que Deus, o reto Juiz, fará justiça e vindicará os Seus.

4. Conclusão

Ao olharmos a oração de Elie Wiesel, a partir da perspectiva bíblica, ela não parece ser "absolutamente um erro", como a classificou Moloney (2004); nem palavras "muito duras","ásperas, ainda que talvez justificáveis", "mesmo assim... despropositadas", "palavras iradas, palavras de oração ditas na tradição dos Salmos imprecatórios", como as considerou Rittner (2001: 122); e nem mesmo palavras que, ainda que corretas e justas, refletem um nível inferior de revelação e da vontade divina, o nível da "palavra antes da última palavra", como as definiu Marcus (2000). Essas diferentes reações e classificações da oração de Wiesel refletem, de um lado, a profundidade da influência do dualismo grego no pensamento cristão e os preconceitos e as concepções errôneas acerca da Bíblia hebraica, do Deus e da fé de Israel, e do Novo Testamento (desconectando-o do seu contexto judaico) que têm marcado o Cristianismo desde os dias de Marcião, no segundo século E.C. Por outro lado, essas reações indicam também a superficialidade com que nós cristãos geralmente temos tratado o tema das crueldades e tragédias que foram perpetradas contra o povo judeu. No final, a vítima se torna culpada, e seu pedido a Deus por justiça e vindicação um escândalo, ou um erro "compreensível" e talvez "justificável", ou ainda, na melhor das hipóteses, um reflexo de uma fé baseada em uma revelação inferior à que nós cristãos possuímos. Já os

criminosos nazistas se tornam objetos da simpatia, esperança e votos de perdão e restauração! São as próprias palavras da Bíblia, e especialmente as de Jesus, que reprovam a nossa superficialidade, e nos convidam a refletir na questão a partir da perspectiva da totalidade do texto bíblico e não de nossa visão seletiva e parcial, e muitas vezes preconceituosa.

Além disto, como podemos nós, cristãos, julgarmos tão facilmente os outros, dizendo o que é correto ou não, especialmente no contexto de perdão e vingança, se nós, historicamente, temos tido extrema dificuldade em perdoar e temos praticado a vingança e a crueldade de forma repetida e consistente? Um dos exemplos mais gritantes é o próprio antissemitismo cristão e a acusação do deicídio: enquanto o Novo Testamento claramente retrata a Jesus perdoando seus algozes (um grupo restrito de pessoas, composto por alguns líderes judeus, algumas autoridades e soldados romanos, e algumas pessoas do povo que estava em Jerusalém) em Lc 23:34 dizendo, "Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem"; os cristãos, através dos séculos, nunca perdoaram. Na teologia cristã, a partir do segundo século em diante, a acusação de culpa foi lançada sobre todos os judeus de forma irrestrita, e através de todas as gerações. A história registrou as tragédias e os crimes cometidos pela igreja, por nações cristãs e por indivíduos cristãos em levantes, massacres, pogroms, inquisição e o Holocausto, para citar só os fatos mais marcantes dessa sequência de tragédias e crimes. Uma das principais razões de tudo isso foi porque os cristãos nunca puderam "perdoar". Ainda hoje, no mundo pós-Holocausto e em pleno século XXI, vemos o espectro do antissemitismo, que muitos criam houvesse se tornado algo do passado, se levantar novamente na Europa e em muitos outros países cristãos do ocidente, na forma de neonazismo e outras manifestações antijudaicas. Seria bom, como cristãos, seguirmos o exemplo de Jesus e atentarmos mais para suas palavras registradas nos Evangelhos. Deveríamos ouvir sua exortação quanto ao julgar levianamente as coisas e ficar vendo ciscos nos olhos dos outros enquanto existem verdadeiras traves nos nossos próprios olhos (Mt 7:1-5).

Como podemos criticar uma vítima que clama a Deus por vingança e juízo? O direito desse clamor lhe é garantido na Bíblia, em ambos os Testamentos. Ela tem o direito de clamar, pedir, argumentar e, segundo as Escrituras, Deus lhe dará toda a atenção e lhe responderá com Sua justiça e integridade. Quando examinamos os textos que falam das respostas de Deus

ao clamor das vítimas, tanto na Bíblia hebraica como no Novo Testamento, observamos que são sempre textos que asseguram às vítimas que justiça será feita e que advertem aos iníquos que Deus não deixará de exercer Seu justo juízo e vingar os inocentes. Não existe na Bíblia nenhum alento e esperança para algozes que viveram uma vida de violência e crueldade.

Finalmente, emprestando o título do artigo de Rittner, poderíamos nos perguntar: "O que um cristão pode dizer sobre o perdão após Auschwitz?" Na realidade, ele pode dizer muitas coisas, como o tem feito nas décadas que seguiram o fim do terror do Holocausto. Mas quanto à questão sobre o direito de perdoar ou não o que foi feito em Auschwitz e a quem perdoar, isso é um assunto que pertence somente às vitimas e a Deus; àquele que não foi vitima, o que lhe compete é ouvir, se for convidado, e ficar calado.

Reinaldo W. Siqueira
Professor de Teologia e Exegese do Antigo Testamento Centro Universitário Adventista de São Paulo

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDZEN, J. P. "Marcionites". In: *The Catholic Encyclopedia,* v. 9, Online Edition (New York: K. Knight, 2005) [http://www.newadvent.org/cathen/09645c.htm]. Acessado em: 10 de setembro de 2005.

BARR, James. "The Old Testament and the New Crisis of Biblical Authority". *Interpretation,* v. 25, n. 1, 1971, p.24-40.

BAUMGÄRTEL, Friederich. "The Hermeneutical Problem of the Old Testament". In: WESTERMANN, Claus (ed.). *Essays on Old Testament Hermeneutics.* Richmond/VA: John Knox Press, 1963. p.134-159.

BULTMANN, Rudolph. "The Significance of the Old Testament for the Christian Faith". In: ANDERSON, B. W. (ed.). *The Old Testament and the Christian Faith.* New York: Harper & Row, 1963. p.8-35.

DYRNESS, William. *Themes in Old Testament Theology.* Downers Grove/IL: InterVarsity Press, 1979.

FISHBANE, Michael. *Biblical Interpretation in Ancient Israel.* Oxford: Clarendon Press, 1989.

HANSON, Paul D. "War and Peace is the Hebrew Bibte". *Interpretation,* v. 38, n. 4, 1984, p.341-362.

HARNACK, Adolf von. *Marcion: Tire Gospel of the Alien God.* Tradução da 2a. ed. alemã (1924). Durham/NC: Labyrinth Press, 1990.

HASEL, Gerhard F. "Divine Judgement". In: DEDEREN, Raoul *et al. (eds.). Handbook of Seventh-day Adventist Theology.* Hagerstown/MD: Review and Herald, 2000. p.815-856. (Commentary Reference Series, v. 12).

KAISER, Jr., Walter C. *Hard Sayings of the Old Testament.* Downers Grove/IL: InterVarsity Press, 1988.

LEWIS, Gordon R.; DEMAREST, Bruce A. *Integrative Theology, v. 1: Knowing Ultimate Reality, the Living God.* Grand Rapids/MI: Zondervan, 1987.

MARCUS, Joel. "Tire Millstone (Mark 9:38-50)". *The Christian Century,* September 13-20, 2000, p.902 [http://www. religion-ontine.org/showarticle.asp?title=978]. Acessado em: 4 de setembro de 2005.

MOLONEY, Daniel P. "Taming the Vindictive Passions: Book Review of *Getting Even: Forgiveness and Its Limits,* by Jeffrie G. Murphy. Oxford University Press. 152 pp.$21". *First Things,* v. 140, February 2004, p.45-50 [http://print.firstthings.com/ftissues/ft0402/reviews/moloney.html]. Acessado em: 4 de setembro de 2005.

MORRO, William Charles. "Forgiveness". In: BROMILEY, Geoffrey *W. et al. (eds.). The International Standard Bible Encyclopedia.* Fully revised ed. Grand Rapids/MI: William B. Eerdmans, 1992. v. 2, p.340-344.

NOLLAND, John. *Luke 9:21-18:34.* Dallas/TX: Word Books, 1998. (Word Biblical Commentary, v. 35b).

SHOGREN, Gary S. “Forgiveness: New Testament”. In: FREEDMAN, David Noel *et al. (eds.). The Anchor Bible Dictionary.* New York: Doubleday, 1992. v. 2, p.835-838.

OTTO, Randall E. “The Problem With Marcion: A Second-Century Heresy Continues to Infect the Church”. *Theology Matters,* v. 4, n. 5, September/October 1998, p.1-8.

RITTNER, Carol. “What Can a Christian Say About Forgiveness After Auschwitz?” in: RITTNER, Carol e ROTH, John K. (eds.). *“Good News” After Auschwitz? Christian Faith Within a Post-Holocaust World.* Macon, GA: Mercer University Press, 2001. p.117-128.

SCHNEIDER, W.; BECK, H.; e McCOMISKEY, T. “Judgement”. In: BROWN, Colin (ed.). *The New International Dictionary of New Testament Theology.* Grand Rapids/MI: Zondervan, 1976. v. 2, p.361-371.

WIESEL, Elie. *And the Sea Is Never Full: Memoirs, 1969-.* New York: Alfred A. Knopf, 1999.

A poética da transmissão: entre o dizer e o dito

Halina Grynberg

“Alguém há de querer escutar nossas histórias mesmo se elas são bem contadas?” perguntava-se Jorge Semprun em seu livro *Escritura ou a Vida.* E respondia, não. Esta também era a vivência cruel de Primo Levi, quando tal qual em seus pesadelos repetitivos, quando na volta do Lager à casa de sua família e de sua infância, via-se só e angustiado perante o silêncio constrangido das pessoas próximas e amadas. Destes pesadelos traumáticos da primeira geração o que resta em nós, segunda geração, quando nos encontramos para falar do que não vivemos, mas herdamos?

Escrevem-se livros, ensaios, criticas literárias sobre este impossível de dizer, este impossível de simbolizar, quando se trata de compreender a barbárie da solução final nazista e seu programa industrial de exterminação do judeus da Europa Oriental, na Segunda Guerra Mundial.

Então, por que pretendo estar aqui a falar com vocês e a ler o que escrevo? Creio ser impossível simbolizar a Shoah, mas aceito o convite para um encontro e uma releitura deste evento, sessenta anos depois, e na voz de uma Segunda Geração?

Herdamos o papel da testemunha. Esta estranha condição de falar em nome de um outro que não pode falar, porque já não vive. Ou de um outro de quem se duvida, como dos réus, que jurando inocência perante um grande júri, precisam de outras vozes que falem em seu nome, que validem, ratifiquem e confirmem seu pleito, sua demanda e, assim, o reinscrevam na legitimidade consensual.

E eu falo em nome de quem? Acreditava que falava apenas em nome próprio, em nome de meu direito à vida. Mas, não tenho mais certeza. Porque prestar testemunho é tomar partido de uma verdade perante um legado, uma transmissão e a construção de um futuro. Se construo esta narrativa como testemunho de segunda geração é porque testemunhar é convocar, apelar a um sentido para além do estritamente pessoal. É, também, um compromisso com uma forma narrativa: esta que eu exponho a vocês, aqui e agora, onde tomo responsabilidade por algo que me ultrapassa e me excede, por algo que tem consequência para além de mim. E se espero que me ouçam, é porque me pronuncio entre a improvisação e a realidade,

numa tradução possível do impossível, sabendo que apenas a arte da vida, o constante deslizar da identidade, como diz o escritor espanhol e sobrevivente de Buchenwald, Jorge Semprun, nos permite tangenciar uma vivência traumática esvaziada de sentido lógico.

Não se trata, portanto, apenas de recordar, mas de encontrar o estilo certo para fazê-lo, e o de toda a testemunha é entrecortado, rasurado, para aquém do imediato, numa linguagem que demanda algo para além do mero reconhecimento recíproco.

Devo retomar o conteúdo do trauma? E acrescentar o quê nesta sequência que parece infinda sobre o trauma e sua irrepresentabilidade? Mas infinda também é a tarefa de compreender a vida, seus porquês e suas lacunas. Mais as lacunas do que os porquês. As lacunas de sentido, por exemplo, a lacuna subjetiva de não estar inteira no dito que apresento ao outro que me escuta e a quem dirijo o que creio dizer. Mas, como se trata de questão de vida ou morte, tenho que acreditar que posso me comunicar de algum modo com vocês, que tenho algo a transmitir do que me foi transmitido e o que quer que seja isto vocês de algum modo o entendem e os afeta, e de algum modo, os transforma.

Trata-se assim, de manter uma transmissão viva, feita destas mesmas lacunas e silêncio, estrutura poética em busca de um dizer anterior à própria língua estruturada. E que no seu silêncio intransponível permita-me dizer: minha mãe e meu pai não foram meus inimigos. E eu posso sobreviver, porque permitiram que assim fosse.

Mas, e a minha vida, para mim, experiência vivida, narrativa e escritura, como se produz? Onde estou entre este meu eventual questionamento de vida e este outro momento de testemunho pelo que se perdeu? Nesta forma de perguntar-me tropeço com o inconsciente. Esbarro com a vocação da reflexividade, da contemplação e da cogitação, onde sujeito e objeto referindo-se ao mesmo ser, reportam à questão do ser e seu sentido. Um ser em suspenso entre sua vocação para a vida e a sua dívida para com a vida dos outros, numa perene operação de mutação de significação.

Os escritos de Emmanuel Lévinas nos ajudam a entender a função da testemunha, e sua condição perante o outro, onde se corporifica a oposição

entre um dizer e um dito, características essas que se excluem reciprocamente, embora interajam.

O dizer da testemunha passa a ser fulgurância da significação não substancializada, que rompe a estabilidade essencial do tema, do *logos* e do ser. Um dizer que é mandamento de expressividade, ético em si mesmo, embora deixe um traço enigmático entre os conteúdos referidos e representados, ao franquear a expressão de um rosto, aquele rosto que é marca da exposição ao Outro, este contínuo outro do outro do outro.

Já o dito, a retórica do conteúdo, tem limites. É tão somente um outro nome ou uma outra imagem, um outro substantivo simples ou uma outra letra desenhada que se pretende sinônimo de uma substância do ser ou uma garatuja da essência do ser. De algum modo, acreditar apenas na informação do conteúdo, na partilha do dito e do enunciado profana as leis talmúdicas que fundamentam as relações dos homens entre si, com os outros e com o grande Outro.

O sujeito do enunciado, do dito, estará sempre à procura de um autor que lhe dê um destino, formule um sentido, passageiro que seja, para sua existência. Já o sujeito de um dizer, como o que tento fazer valer aqui e agora perante vocês, é causa de um autor, está na verdade, antes do autor de uma escrita ou de uma fala. O sujeito de um dizer, de um ato de enunciação, como espero esteja sendo recebido por vocês, é anterior aos signos verbais, à semântica e à lógica sintática. Assim, formulo aqui um fluxo de dizeres que é permanente exposição ao Outro e para o outro, entonação ética de um contínuo outro, do outro do outro...

O segundo e o terceiro mandamentos da Torá nos indicam algo a este respeito. “Não farás para ti imagem, não te curvarás a elas, nem as servirás” e “Não pronunciarás o meu nome em vão” são mandamentos que, ao proibirem a fixação da imagem do Criador, bem como o pronunciar ingênuo de um nome do D’us de Moisés, formulam uma exigência de pura enunciação. Estas leis apontam para a radicalidade do sagrado, que não pode ser reduzido à qualquer precária tentativa de transcrição, contingência ou representação em figura e/ou nomeação. O sagrado que é intervalo, separação, retração da banalidade e nos introduz à enunciação como reflexão virtual e prismática de um dizer. Dizer este que, apenas escassamente, se deposita no dito, no representado, porque é anterior aos

signos verbais, à semântica e à lógica sintática. E que Emmanuel Lévinas define como sendo da ordem de uma "linguagem que precede as palavras, muda ou próxima do grito. Um grito entendido como reinauguração de toda significação.

Como testemunha da segunda geração formulando um dativo ético, devo aceitar este estado de suspensão temporária, existindo apenas no transcurso do meu ato de testemunhar, voltando obstinadamente mim si mesma, à procura do fluxo da vida, anterior a qualquer configuração estética. Para isso preciso de um interlocutor que autoriza ou condescenda. Não ao texto, mas a mim como autor de minha vida. Outorgo a vocês o estatuto de quem pode conceder-me, ou não, existência, validar-me ou não, na experiência do que não sei e do que dificilmente saberei.

Assim transformo o dito em dizer e testemunhar em tarefa infinda.

Halina Grynberg
Psicanalista

Where is God after Auschwitz?

Jacques Doukhan, D.H.L., Th.D.

Indeed the question is legitimate and disturbs our intelligence as God seems to be silent in the heart of our suffering. This is a very old question. The psalmist already heard it: "Where is your God?" (Psalm 42:3). Does this question mean that God died? Is He absent? For the psalmist this was precisely what it meant. In the Psalm the question is put in the persecutor's mouth who mocks his victim, suggesting that we deceived ourselves, that the God in whom we trusted is not here for us. However, the immediate answer to that question is a call to remember (v. 3) and, by implication, a call to worship (v. 4) and to hope in God (v. 5). This invitation may sound paradoxical or monstrous. How can we worship a God who keeps silent in the presence of the killing of the innocent? In fact, the only decent answer to that insolent question, "Where is God?" is the unbelievable story that God is there, but that He can only be found at the unexpected place: He is identified with the child hanged on the gallows at Auschwitz. For as the old rabbinic principie goes: "God is always on the side of the victim (even if the persecutor is right)." But here, He is more than just siding with the victim; He is the victim. From the dramatic description of Isaiah 53, which laments on the Suffering Servant, to the scandalous testimony of the Gospel, which wonders ar the crucified Messiah, Jews and Christians have been confronted with this difficult question. Interestingly, both traditions have ventured the same strange answer: "He is there, on the gallows".

The silence of God

"There is a place in hell for anyone who keeps silence before a moral question," said Abraham Lincoln. And there is here more than a mere moral question. "Where is God after Auschwitz?" Holocausts are repeated, from Auschwitz to Rwanda, from Cambodia to Croatia. And God does not react. He is silent; He always was. And we do not understand. If, indeed, God existed, then the good God would not allow it; or what kind of God is this who loves, has the power to stop, and yet does not intervene? This question is thrown at the faces of the believers or brews within themselves as much as they remain human and honest. Traditionally, religious people have tried to give an answer to this strange silence. They had to explain, to justify

God, for religion and its values were at stake. All kinds of theories have been elaborated. Theologians called these systems “theodicy”. Some interpreted suffering as a necessary “test” which we must accept because it is God’s will. Afterwards we will understand. For the time being, they preach that we must endure by faith. Thus they have created in the minds of many believers what has been denounced by others as “the opium of the people”. It is true, indeed, that religion has often been used as a drug to erode human sensitivity and thereby produces those “heroes” of faith who display an eternal smile throughout all the ordeals. “The Lord gave, and the Lord has taken away; blessed be the name of the Lord’’ (Job 1:21).[1] By faith they submit themselves to God. They recognize that all this suffering comes from God and therefore it is for their own good. Thus God’s silence is no more a silence. It makes sense and pertains to a definite plan. The believer trusts then and dives into a wonderful peace which frightens some and inspires others.

In fact, the Bible, this fundamental textbook of religions so criticized and yet so poorly read, attests on this point one more misunderstanding. Instead of prescribing a beatific trust, or even an enduring submission, the Bible testifies throughout its pages to the great shout of the prophets who never accepted this suffering condition. Abraham, the nomad who did not stay in his tent when he heard that the fire was about to fall on the city; he went out and cried at God and discussed with Him (Genesis 18). Jacob, the dreamer, did not stay sleeping on his stone, but he risked his life and wrestled with God and boldly begged for God’s protection (Genesis 32:24-32). Moses, the great leader, who left his blessed communion on the mountain and stood up against God to obtain life for his people (Exodus 32:11-13). Job, the miserable, who did not just complain about his wounds but threw himself against God and yelled at Him his confusion and his revolt (Job 9:22-24; 10:1-3). The prophets did not just preach and exhort the people to be righteous; they also shouted at God and cried at His feet, revolted and tormented from the pain they suffered or they saw in their prophetic vision (Jeremiah 10:8). From the heart of the Hebrew Bible, from the Psalms which crossed the whole history of Israel, this cry resounds several times, forever suspended in the void: “How long?” (Psalms 94:3; 74:10; 89:47; 6:4, etc.). Also in the New Testament the same anguish seizes

[1] All biblical quotations are from the New King James Version unless specifically indicated.

the “man of suffering” who cries on Jerusalem and on the world and dies on a “Why?” The Bible does not promote submission. On the contrary, the closer we draw to this God, the more we feel that all this evil is abnormal and does not make sense (see Psalms 10:1; 42:10, 44:25). For God is really outside of this tragedy. As for those who accuse Him of being a part of it, people like Job’s friends who mean well and take God’s defense are rejected and denounced by God Himself: “You have not spoken of me what is right” (Job 47:7).

God is innocent

According to the Bible, God is innocent because suffering is described as the natural result of human iniquity. Suffering was not a part of God’s initial plan. Originally God’s creation was “very good”. Humans are responsible for their own misfortune. The Genesis narratives indicate this reality from the start. As soon as men and women disobey, all original harmony is broken. Animal kingdom surges against humans (Genesis 3:1, 13,15), man against woman (Genesis 3:12, 16,17), nature against humans (Genesis 3: 18,19), and humans against God (Genesis 3:8-10, 22-24). The ecological balance was upset because of human beings. The same principle is perceived in the biblical conception of the Promised Land, which can vomit out its sinful inhabitants (Leviticus 18:25, 28). The iniquity of Israelites who murder, rob, and commit adultery (Hosea 4:2) influences the character of the country, which is “mourn[ing], and every one that dwelleth therein shall languish, with the beasts of the field, and with the fowls of heaven; yea, the fishes of the sea also shall be taken away” (verse 3). All suffering is interpreted here as a direct effect of sin. This link of dependence between humans and their environment, between people and their posterity, constitutes one of the fundamental principles of the Bible. “One of the main ideas of the Jewish tradition”, said André Neher, “is the importance of everything, of each action, of each word, of each thought of man. Nothing is indifferent. Everything has weight. Man in reality knows that very well. But he wants to escape from the terrible responsibility”.[2]

Lastly, God is declared innocent by the Bible, because the present world is seen to be in the hands of a stranger. In fact, the first act of evil is

[2] André Neher, *Clefs pour le Judaisme.* Paris: Seghers, 1977, 27.

initiated by someone who is neither God nor a human person. The Bible refers to the Serpent which embodies the external power of evil in biblical tradition as well as in ancient Middle Eastern culture. Yet this power is not a mere mythological figure, but a historical reality. Right there in the book of Job where suffering is at its worst, God discloses the root of evil. Speaking to Satan who had come to ask God for the permission to crush Job, God Himself recognizes, "he is in your hands" (Job 1:11, 12; cf. 2:4-6). The same statement is made by Yeshua in the New Testament who clearly identifies Satan as "the prince of the world" (John 12:31) and the only author of evil (Matthew 13:28, 29). This is why the Bible presents suffering as unfair and irrational. In fact, the first real suffering of human beings, the first experience of death, confirms this observation. Abel, justice and innocence personified, is killed. He dies for nothing, for he has committed no mistake; and his death does not serve any purpose, because he disappears without a trace. The name he bears, Abel, "vapor," reveals the empty, illogical character of his tragic destiny.

The best illustration of suffering, of course, is Job. A key word in the story is *hinam,* meaning "gratuitous". Job's suffering is judged *binam* by God Himself (Job 2:3). Against his three friends, who plead in favor of the justice of God in order to explain suffering, Job asserts that there are no reasons for suffering. The innocent together with the culprit are stricken. Here suffering is unfair (see Job 5:7). In this perspective, suffering has no reason to exist. Suffering does not serve any purpose, does not lead anywhere, and makes no sense (see Psalms 10:1; 42:10; 44:25).

The solution to suffering

But justified or not, suffering is always *suffering,* and explaining it at a human level does not solve anything. That is why in the end, the Bible deals with the problem of suffering in two ways.

First, God's answer to suffering is His own suffering. God suffers already because of humans. God suffers when people commit iniquity that separates them. One has an insight already into this idea through the questioning of God in search for the first humans, when He cried, "Where are you?" (Genesis 3:10). God suffers for being unable to find lost humans. Then, before the Flood, the text is still more explicit. "And God saw that the wickedness of man was great in the earth, and that every imagination of the

thoughts of his heart was only evil continually. And it repented the Lord..." (Genesis 6:5, 6). The Lord says also: "Thou hast wearied me with thine iniquities" (Isaiah 43:24).

The Bible is filled with the lamentations of a God anguished because of His people's sin (Isaiah 1:2, 3). Abraham Heschel comments on this last passage of Isaiah: "The words of the prophet bear not on the anger of God, but rather on the suffering of God. The prophet pleads with us so that we may understand the condition of a father who has been abandoned by his children".[3] God also suffers when He sees humans engaged in sin, not only because sin will separate them from Him, but also because He knows all the suffering that this iniquity brings. At the same time, God suffers from His incapacity to stop humans. "Where are you?" He asked in the garden. It seems as if humans were now slipping away from His control. God will not do anything that infringes on people's free will, and thus He suffers from seeing what people do with their free will (see Isaiah 63:9; Psalm 23:4). But God goes even further. He suffers *for* humans. He carries and endures the sins of humans. The Hebrew word *nasa,* which means "to carry," is also used in the sense of "to forgive" (Hosea 1:6). The image here suggests that the forgiveness of sin necessarily involves the suffering of God, who chooses to carry the sins of His people. This idea is admirably translated in the famous passage of Isaiah 53, where the suffering servant is described as bearing the sins of the people, thus providing for them forgiveness. "But he was wounded for our transgressions, he was bruised for our iniquities: the chastisement of our peace was upon him; and with his stripes we are healed....He bare the sin of many" (Isaiah 53:5-12). This particular principle gives the sacrificial system its significance. The animal carries the sins of the people and thus ensures the forgiveness of sins (Leviticus 4:15, 20). The biblical idea of forgiveness is thus attached to the idea of suffering. And as God is the only one capable of forgiving (Psalm 32:1, 2), suffering that consists of carrying sins in view of forgiveness should be understood as the suffering of God Himself.

Second, God's answer to suffering is deliverance from it. Certainly this act of His can already be observed in life and through history. God is already the Saviour down here. He became for humans a Saviour. His ever-

[3] Abraham J. Heschei, *The Prophets.* Nova York: Harper and Row, 1969, 80.

presence has protected them. In His love and clemency He has delivered them (see Isaiah 63:8, 9).

The Bible is full of these miracles of God, which override all rules and make humans automatically fall on their knees and worship.The sick are healed (Genesis 20:17; 2 Kings 20:5), the dead resurrected (2 Kings 13:21), the powerful enemy overcome (Exodus 15:1 ff.). Sometimes in the Bible, man is blessed by a supernatural visit, which surprises him and illuminates his path, making him feel high and happy.

But soon after, the healed becomes sick again (Genesis 48:1), the resurrected ends up dying (John 12:9), and Israel, after all the miracles, is oppressed and dispersed (Daniel 1:1, 2). Job perfectly illustrates the process. Beyond the miracle that has restored Job to his first estate, death awaits him. The book of Job ends not with the miracle, but with the death of the hero (Job 42:17). The problem is therefore not solved within our present existence and history, something that Job had understood. To Eliphaz, the present has the key answer to suffering (Job 15 – for Job it's found only in the future (Job 19:25-27). The future carries the real solution to suffering. The prophet Isaiah prophesies about the New Jerusalem: "And the voice of weeping shall be no more heard in her, nor the voice of crying" (Isaiah 65:19). To reach this point, however, God starts all over again. The new city is not the result of people's progress. Instead, it is created by God. So that suffering and death will be no more, humans and the universe must go through the miracle of creation.

Significantly, when God finally answers Job's questions about suffering (Job 31:35), He does it through a long speech about Creation (Job 38-41). For only Creation is the solution, the hope of something radically new and different. There is not another solution to suffering. Easy to say, but what shall we do in the meantime? In the meantime, the only way out is to resist and to fight. To resist and to fight suffering in view of the future, precisely because of what we see beyond Paradoxically, the experience of suffering, because it confronts men and women with death and the absurd, awakens within them through their revolt the nostalgia for life, for happiness, and for the other City. Instead of pleading against God, suffering on the contrary draws Him nearer to us; because He is the only Innocent to suffer, the only One who is able to suffer with each one of us, the only One, indeed, who holds the key to this suffering and will eliminate it totally.

After Auschwitz, says Elie Wiesel, we cannot speak ***about*** God any more; we can only speak ***to*** God.[4] Only a prayer, the prayer that would call Him to come down and stop suffering is the decent and appropriate response after Auschwitz.

Jacques Doukhan
Professor of Hebrew Old Testament Exegesis and Jewish Studies, Andrews University/USA
Editor of Shabbat Shalom: A Journal of Jewish-Christian Reflection

[4] Elie Wiesel, *Night,* 1st American ed., trans. Stella Rodway. Nova York: Hill. and Wang, 1960, 71.

Victor Klemperer e atualidade de sua ‘LTI’: ‘Lingua Tertii Imperii’

Miriam Bettina Oelsner

“Se o Führer tivesse alcançado o almejado extermínio de todos os judeus, teria ele tido então de inventar outros.”
Victor Klemperer.

“Quem não conhece o judeu, não conhece o diabo”
Der Stürmer

Introdução

O legado de Victor Klemperer é a análise da linguagem do Terceiro Reich realizada durante a Segunda Guerra Mundial, estando na Alemanha denominada ‘UI’ – *‘Lingua Tertii Imperii’,* sigla em latim para não ser entendida pelos policiais da Gestapo e também para parodiar as inúmeras siglas criadas por Goebbels, Ministro de Propaganda do regime nazista. No dizer do historiador berlinense Leopold von Ranke, Klemperer narra a história como ela realmente aconteceu, como observador presente aos fatos. Foi escrita *in loco,* entre 1933 e 1945.

O que vem a ser a ‘LTI’?

Segundo a Enciclopédia *Brockhaus,* edição de 1995, é “a obra mais importante de Victor Klemperer. Essas ‘Anotações de um Filólogo’ esclarecem as estruturas mentais fascistas por meio de observação e análise da linguagem”.

Na outorga póstuma do prêmio de literatura alemã *Geschwister Scholl*[1] para a obra de Victor Klemperer em 1995, o escritor e crítico literário Martin Walser comenta: “Seria apropriado preocupar-se com que Klemperer estivesse presente em toda parte e se tornasse uma importante fonte de informação sobre aquela época da história alemã. Não conheço

[1] Hans e Sophie Scholl, militantes antinazistas do grupo *“Die Weisse Rose”,* guilhotinados pela polícia do regime em 1943.

forma de comunicação mais clara e verdadeira, do que a prosa de Victor Klemperer”.

Dados biográficos

Inicialmente, convém conhecer a biografia do autor, nascido em 1881, em Landsberg, na Prússia de então, hoje Polônia e falecido em Dresden em 1960. Era o nono e último filho de um casal de judeus tchecos, sendo seu pai segundo rabino da sinagoga reformista de Berlim. Catedrático de Filologia Românica na Universidade Técnica de Dresden a partir de 1920, Klemperer era um judeu assimilado, convertido à confissão luterana por conveniência, pois era agnóstico. Era casado com a pianista Eva Schlemmer, também luterana. Foi pego de surpresa pela discriminação inerente ao nazismo, que negou sua alemanidade[2] e o relembrou violentamente seu judaísmo.

Mesmo antes da guerra sua análise da literatura francesa do Século XVIII já merecera um verbete na Enciclopédia Brockhaus. Tanto Georg, o irmão mais velho, médico famoso, quanto seu primo, o maestro Otto Klemperer, também passaram a constar da Enciclopédia já em 1925, fruto da fama adquirida no exercício de suas profissões.

Mesmo segregado e humilhado, conseguiu sobreviver, empenhando-se em manter sua dignidade interior, anotando de forma quase obsessiva suas observações sobre a manipulação da linguagem, o pavor do sistema e o fanatismo no regime nazista. Buscou também entender as causas do povo alemão ter aderido ao nazismo. Ele se pergunta: “Seriam os nazistas o mesmo povo alemão de Goethe e de tantos outros pensadores alemães? Como as atrocidades eram possíveis? O que ocasionou essa mudança radical? Tantos antinazistas, que, no entanto eram antissemitas!”

Victor e Eva permaneceram na Alemanha durante o nazismo. Conseguiram sobreviver ao nacional-socialismo quase que milagrosamente, pois ele não foi enviado a nenhum campo de concentração. Em 1940, têm de deixar a casa construída em Dölzschen, nos arredores de Dresden, para viverem em *Judenhäuser* (casas de judeus), ao todo três, até o bombardeio

[2] Termo empregado na tradução dos ‘Diários’, que não tem o significado de germanismo, como se poderia supor.

de Dresden, em 13 de fevereiro de 1945, que destruiu a cidade, que por outro lado libertou-o da perseguição da Gestapo. O casal Klemperer fugiu então de Dresden (idosos e a pé). Eva arranca-lhe a estrela amarela com a insígnia Jude, com a qual poderia ainda cair nas mãos da Gestapo. A permissão de manter em *Judenhäuser* cônjuges de casamentos mistos ia ser abolida no dia seguinte ao bombardeio de Dresden, e Klemperer seria enviado a um campo de concentração.[3] Vistas essas circunstâncias, é lícito afirmar que Klemperer, sua mulher e os manuscritos da 'LU' sobreviveram por milagre.

A 'LTI' e sua contradição

A 'LTI' é um livro que nasce de uma situação controvertida. Não tendo emigrado da Alemanha, Victor Klemperer, linguista, anotou diariamente como se deu sua percepção de que a língua alemã vinha sendo manipulada pelo regime nacional-socialista e os efeitos dessa manipulação, na vida urbana em particular, tendo Dresden como pano de fundo.

Seu testemunho é considerado único, considerando-se que a respeito da vida concentracionária existem os testemunhos de Primo Levi, Elie Wiesel, Paul Celan, dentre outros. Em seus diários, Anne Frank, mesmo criança, também faz um relato sobre a vida em Amsterdam, até ser 'buscada' para o campo de concentração. E, Ruth Klüger,[4] ainda mais jovem, escreve sobre a vida em Viena, também até ser 'buscada' para o campo de concentração, mas seu destino lhe permitiu sobreviver. Sobre os desmandos, o pavor noturno da busca para os campos de extermínio, o que aconteceu com a maior parte dos colegas, a cerimônia fúnebre quando da chegada de uma urna com cinzas, a hipocrisia referente à *causa mortis,* seu relato é único.

[3] É sabido que, após a libertação de Auschwitz em 27 de janeiro de 1945 pelo exército russo, os alemães tentaram matar o maior número de judeus que tinham testemunhado o massacre nazista. Cf. Primo Levi – *"É isto um homem?";* BERGAU, Martin, *Der Junge von der Bernsteinküste.* Heidelberger Verlagsanstalt, Heidelberger, 1994; e, também o final do filme "A vida é bela" de Roberto Benigni, 1998.

[4] In Paisagens da memória: autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto. São Paulo: Ed. 34, 2005, tradução Irene Aron.

Como escreve Renato Lessa[5]: "Klemperer é o que poderíamos denominar um intelectual permanente. Em seus piores momentos de infortúnio, a partir do desastre de 1933, o temor pela própria vida será invariavelmente acompanhado pelo horror diante do espectro da impossibilidade do pensamento. Esse exercício obsessivo da observação e da leitura e essa insaciabilidade cognitiva estão presentes em Klemperer na *persona* de cético *prazeroso.* Essa marca tem consequências decisivas em sua escrita". O que explica a consistência documental da 'LM'.

Permanência

Não emigrou por algumas razões, contrariamente aos dois terços dos judeus alemães, que fugiram do nazismo. Primeiramente, Klemperer não considerava que poderia ser atingido tão duramente pelas leis raciais de Nurenberg, de 1935, em vista de ser absolutamente assimilado à cultura alemã, não ser casado com mulher judia, ter a medalha da Primeira Guerra Mundial, mesmo que nessa data já perdesse sua Cátedra na Universidade Técnica de Dresden. Não sabia fazer nada que não fosse ensinar a Literatura Francesa, em especial ao século XVIII, e seus pensadores Montesquieu, Voltaire e Diderot, em língua alemã. Era-lhe inconcebível acreditar que perdesse sua alemanidade, e que tivesse de assumir o judaísmo, do qual conhecia pouco. Sua mulher, 'ariana' em linguagem nazista, sofria de depressão nervosa e não queria separar-se de sua casa, construída já no regime nazista. Ou seja, teria sido uma emigração muito difícil.

Ao optar por não emigrar, apesar dos insistentes convites de seu irmão Georg, que possuía recursos financeiros suficientes para bancar a emigração do casal, eles permaneceram. E, em contrapartida, Klemperer percebe que sua salvação, mesmo que só interior, provinha de sua escrita diária. Ela será sua 'tábua de salvação', *meine Balancierstang,* sua 'vara do equilibrista'. Sua acuidade auditiva leva-o a captar a trama engendrada por Goebbels, que dominaria a nação alemã pela manipulação da linguagem. Ele percebe que, semanalmente, a linguagem vai passando por alterações, e percebe para onde essas alterações vão conduzir (por meio da fala semanal de Goebbels na rádio oficial e no jornal *Der Reich).* E, justamente,

[5] Pensar a Shoáh, in *"Tribunal da História",* org. Saul Fuks, Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará. 2005, p.237.

diariamente, libertava-se das atrocidades a que estava sujeito, anotando todos os fatos e as sensações exatamente como tinham ocorrido. Não deixava para o dia seguinte, quando elas estariam amainadas. Deixa claro que os fatos políticos seriam relatados pela imprensa, mesmo que essa também fosse totalmente manipulada. Mas o cotidiano teria de ser relatado para as gerações futuras, para que jamais voltassem a ocorrer. Hannah Arendt, em *"Eichmann em Jerusalém"* afirma que existem barreiras, que se supõe jamais serão rompidas. Como foi o caso de se aplicar a mais alta tecnologia para extirpar o povo judeu da face da terra, inclusive despendendo recursos de guerra, o que vem corroborar que a guerra engendrada por Hitler visava ao extermínio do povo judeu. Hitler conseguiu eliminar a maior parte dos judeus que não saíram da Europa. A História da Humanidade, portanto, passou por uma transformação inimaginável, comprometendo-nos a uma atitude de atenção constante. Esta barreira de fato foi rompida.[6] Não surgiu do nada. Em seu livro "O *antissemitismo alemão"* Pierre Sorlin nos leva às Cruzadas em 1096, relatando a ocorrência de um extermínio de judeus em Frankfurt am Main.

Compromisso didático

Victor Klemperer escreve no primeiro capítulo de sua 'LTI': "Presto este testemunho, porque há uma tendência em jogo, afora a razão científica, eu persigo também um objetivo didático... prestarei testemunho, testemunho exato, seguirei escrevendo. Esse é o meu verdadeiro heroísmo". Dresden, 27 de maio de 1942.

Trata-se de mais uma concretização da atitude judaica atávica em relação à História, em que se insere a questão ZAKHOR (lembra-te! em hebraico), título de um dos livros do historiador Yerushalmi, qual seja, registrar a todo custo o passado para conhecimento das gerações futuras e o quarto mandamento das Tábuas da Lei. Klemperer assume esse compromisso após duas prisões: – uma, pela Polícia de Dresden em que, apesar de uma semana detido (de 23 de junho a 1º de julho de 1941), ele reforça sua visão de que a polícia era mais branda (não eram nazistas por excelência) do que a Gestapo e, – outra, pela Gestapo, durante uma tarde (8 de janeiro de 1942). Nessa tarde, o comissário que o mantém detido procura

[6] Citando palestra de Eduardo Brito no I Simpósio.

provar-lhe que Hitler está certo ao explicar ao povo alemão que a guerra pela qual estão passando é puramente 'por defesa dos alemães contra o ataque do povo judeu'. Utiliza até mesmo o nome de um livro, então em voga *"Der Jiidischer Krieg",* de Lion Feuchtwanger,[7] que usara o título do homônimo de Flávio Josefo, "A guerra judaica".

Nasce a LTI

Klemperer nascera de uma família culta e esclarecida. Desde rapaz estava fortemente envolvido com literatura e redigia um diário, hábito que nunca abandonou, até sua morte. Dentro dos 'Diários' do período nazista, justamente apega-se mais à sua escrita, e sente como uma redenção de, ao menos, se comunicar consigo mesmo pelos 'Diários'. Às alterações do conteúdo linguístico dá o nome de 'LTI' para mais tarde, se viesse a sobreviver à tragédia, poder analisar suas anotações. Desta forma, a 'LTI' nasce dos 'Diários'. Recupera-os em outubro de 1945, quando já em sua casa. Pondera uma oferta para publicar os 'Diários' e prefere redigir a 'LTI', pois os 'Diários' estariam invadindo a privacidade de muitos dos citados. Diferentemente dos 'Diários', a 'LTI' é escrita por temas, em que aprofunda uma variedade de questões, desde a excentricidade dos nomes nazistas à fé cega de partidários, inclusive de vários níveis de intelectualidade. Fica muito chocado com o comportamento de muitos catedráticos que aderem. Vários capítulos são dedicados às prováveis origens do nazismo, uma vez que o antissemitismo não era exclusividade alemã (o *affair* Dreyfus não estava distante). Superstições, questões que conduziram as mentes a acreditar no nazismo, até mesmo em opositores de Hitler. Um dos enfoques principais do livro é provar que a mola mestra do nazismo foi o ódio visceral contra o judeu, responsável pelo mal absoluto pelo qual a Alemanha passava. A absorção dessa ideia atingiu muitas pessoas.

[7] Escritor, nasceu em Munique 7.7.1884 e faleceu nos EUA em 21.12.1958. Dentre suas principais obras constam "O judeu Suss" de 1925, afora "Trilogia sobre Flávius Josefus" de 1932/45. "A sala de espera" e uma trilogia sobre o período nazista *"Erfolg, Geschwister Oppenheim, Exil"* datada de 1934/39. Sua obra foi traduzida para mais de trinta idiomas. *In Lexikon des Judentums,* p.206. É autor do livro homônimo de Flávio Josefo, *"Der judische Krieg"* (A guerra judaica).

Klemperer detalha com forte sentimento de pesar a perda de seu ‘suposto filho adotivo’, pois este adota a postura da ultradireita nazista. Além de muitos outros professores, antigos colegas da Universidade de Dresden.

Em minha Dissertação prendi-me a muitas paráfrases esclarecedoras daquele momento da história da humanidade, como fatos aparentemente corriqueiros. Ao me debruçar sobre o tema encontrei livros de outros estudiosos da ‘LM Como é o caso do livro organizado pelo Prof. Hannes Heer de Hamburgo, pelo *Aufbau-Verlag,* 2ª edição, 1997, Berlim *“Im herzen der Finsternis”* (Do Coração das Trevas). Os doze estudos utilizam-se, também, de paráfrases para estruturarem o pensamento de Klemperer, o cronista do período nacional-socialista.

Conclusão

Seria fácil concluir simplesmente com paráfrases que visam a esclarecer o que era a linguagem do Terceiro Reich, a ‘LTI’. Mas, além do interesse em contextualizá-la, bem como seu autor e a época retratada, convém prestar uma pequena explicação da razão de Klemperer ter redigido e publicado a ‘LTI’ no imediato pós-guerra, contrariamente aos ‘Diários’. Segundo seu autor, ele percebe, ainda em 1945, além da questão didática, antes abordada, ele quer que o testemunho se torne público, por meio de um livro elaborado, extraído dos diários. Mantém fidelidade absoluta. Rebela-se contra conhecidos que desejavam carta de perdão para mostrar sua inocência durante a vigência do regime, que ele recusa, pois como ele diz: “Afinal quem foram todos os que compuseram a *Wehrmacht,* quem matou todos os que morreram...” E, no início de 1947 sai a ‘LTI’, livro absolutamente atual, que esmiúça as causas do antissemitismo alemão, o espírito de obediência, e porque o nazismo ocorreu na Alemanha.

Frases da ‘LTI’:

> “Veneno, que bebes sem perceber, e que age sobre ti”.
>
> “E quando a língua culta é composta por elementos venenosos ou quando ela é a portadora do veneno? Palavras podem ser como doses minúsculas de arsênico: são ingeridas sem que se perceba, aparentam ser inócuas e passado um tempo o efeito do veneno aparece”.

Miriam Bettina Oelsner
Mestre em Literatura alemã e Doutoranda FFCH/USP

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor W. *Notas de literatura I.* Tradução Jorge de Almeida. São Paulo: Ed.34, 2003.

ALEOTTI, Luciano (org.). HITLER – o julgamento da história. São Paulo: Série Pró e Contra. Ed.Melhoramentos.1975 ARENDT, Hanna. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal.* São Paulo: Companhia das Letras. 1999.

BENTELHEIM, Bruno. *Sobrevivência.* Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

BENTELHEIM, Bruno. *Uma vida para seu filho.* Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1988.

BERGAU, Martin. *Der Junge von der Bemsteinkuste.* Heidelberger Verlagsanstalt, 1994.

BLIKSTEIN, Izidoro. *Kaspar Hauser ou a fabricação da realidade.* São Paulo: Cultrix/ EDUSP,1996.

BRECHT, Berthold. *Terror e miséria no Terceiro Reich.* São Paulo: Departamento Artes Cênicas. Unicamp, Caldeiras Culturais, 2005.

CALVESI, Maurizio. *Futurismus.* Munique: Schuler Verlagsgesellschaft, 1975.

DE MARCO, Valéria. *A literatura de testemunho e a violência de Estado.* In: Lua nova nº 62-2004, p.45-68.

DIEHL, Paula. *Propaganda e persuasão na Alemanha nazista.* São Paulo: ANNABLUME. 1996.

DILTHEY, Withelm. *Teoria das concepções do mundo.* Lisboa: Edições 70,1992.

FRANK, Anne. *O diário de uma jovem.* São Paulo, Rio de Janeiro: Editora Mérito. 1958.

FRIEDLÄNDER, Saul. *Memory, History and the Extermination of the Jews of Europe:1933-45.* Indiana University Press. 1993.

FUKS, Saul (org.). Tribunal da História. Rio de Janeiro: Relume Dumará – Centro de História e Cultura Judaica. 2005.

GEHRS, Barbara. *Nie wieder em n Wort davon?* 16º ed. Munique: dtv junior. 1997.

GIES, Miep e Alison Leslie Gold. *Anne Frank: O outro lado do diário.* São Paulo: Editora Best Seller, 1987.

GOEBBELS, Joseph. *Diánailltimas anotações. 1945.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

GOLDHAGEN, Daniel J. *Os carrascos voluntários de Hitler.* São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

GUINSBURG, Jacob *(org.).Franz Rosenzweig,* in: *O Judeu e a Modernidade.* São Paulo:Ed.Perspectiva,1970

GUINSBURG, Jacob (org.). *Tendências Dinâmicas no Pensamento e Sociedade Modernos,* in *Vida e Valores do Povo Judeu.* UNESCO.S. Paulo: Editora Perspectiva

HEER, Hannes (hrg.). *Im Herzen der Finsternis. Victor Klemperer ais Chronist der N.S.-Zeit.* 2.Auflage. Berlim: Aufbau Taschenbuchverlag, 1997.

HITLER, Adolf. *Minha luta.* São Paulo: Editora Moraes Ltda, 1983.

HOCHHUT, Rolf. *O Vigário.* São Paulo: Editora Grijalbo, 1965.

LEHNARO, Alcir. *Nazismo "0 triunfada vontade':* São Paulo: Editora Ática, 1994.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

JACOBS, Peter. *"Victor Klemperer, Im Kern em n deutsches Geweichs. Eine Biographie".* Berlim: Aufbau Taschenbuchverlag, 2000.

JOSEFO, Flavio. *Guerra de los Judíos.* Barcelona: Ediciones Orbis, S.A.

KINNE, M. & SCHWITALLA, J. *Sprache im Nationalsozialismus.* Band 9. Heidelberg: Julius Groos Verlag, 1994.

KLÜGER, Ruth. *Paisagens da memória: autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto.* São Paulo: Ed. 34, 2005.

KLEMPERER, Victor. *Os Diários de Victor Klemperer.* Trad. Irene Aaron. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

KLEMPERER, Victor. *„So sitze ich denn zwischen allen Stahlen. Tagebucher 1945-1959".* Berlim: Aufbau Taschenbuchverlag, 1999.

KLEMPERER, Victor. *„Und so ist alies schwankend – Tagebucher Juni bis Dezember 1945".* Berlim: Aufbau Taschenbuchverlag, 1997.

KLEMPERER, Victor. *„Curricularа Vitae. Erinnerungen 1881- 1918".* Berlim: Aufbau Taschenbuchverlag, 1996 MARKNER, R. E Birken-Bertsch, H. *Rechtschreibreform und Nationalsozialismus.* Gõttingen: Wallstein -Verlag, 2000. MEIHY, José Sebe Bom. *História Oral.* São Paulo: Edições Loyola, 2000.

MESSEDER PEREIRA, Carlos Alberto et alli. *Linguagens da violência.* Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

NESTROVSKI, A e Setigmann-Silva, M. orgs. *Catástrofe e Representação.* São Paulo: Escuta, 2000.

PALMER, Alan. *Bismarck.* São Paulo: Editora UnB / Melhoramentos. 1983.

PENNA, João Camillo. *Representara irrepresentável?* Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

POLIAKOV, Leon, *A Causalidade Diabólica I.* São Paulo: Perspectiva, 1985.

POLIAKOV, Leon, *De Voltaire a Wagner,* São Paulo: Perspectiva, 1985.

POLIAKOV, Leon. *De Cristo aos Judeus da Corte.* São Paulo: Perspectiva, 1979.

POLIAKOV, Leon. *A Europa Suicida.* São Paulo: Perspectiva, 1977.

POLIAKOV, Leon, *O Mito ariano.* São Pauto: Perspectiva, 1991.

REICH, Wilhelm. *Psicologia de massas do fascismo.* São Paulo: Martins Fontes, 1988.

RICOEUR, Paul. *Outramente.* Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

ROMANO, Roberto. *O romantismo alemão.* Campinas: Ed. Unicamp, 1995.

ROSENFELD, Anatol. *Mistificações Literárias: "Os Protocolos dos Sábios de Sião".* São Pauto: Perspectiva, 1976. ROUANET, Sérgio Paulo. *As Razões do Iluminismo.* São Pauto: Cia. das Letras, 1987.

SCHÖNBERNER, G. *A estrela amarela.* Rio de Janeiro: Imago, 1994.

SORLIN, Pierre. *O Anti-Semitismo Alemão.* São Paulo: Ed. Perspectiva.1974.

TODOROV, Tzvetan e Ducrot, Oswald. *Dicionário das Ciências da Linguagem.* Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1991.

TUCCI CARNEIRO, Maria Luiza. *Holocausto – Crime contra a humanidade.* São Paulo: Ed. Ática, 2000.

VALENTIN, Veit. *Deutsche Geschichte, Band I.* Köhln: Knaur, 1965.

WIESEL, Elie. *A noite.* Trad. Irene Ernest Dias. 2 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

CAPÍTULO 7

Intolerância: Antissemitismo e Terrorismo

Outra voz contra a injustiça:
Batista Pereira, o Brasil e o antissemitismo

Sarah Lerner Sadcovitz

A pesquisa que recentemente iniciamos, na Fundação Casa de Rui Barbosa, e cuja breve exposição iremos fazer, é um desdobramento da dissertação de Mestrado defendida na UERJ – *Carta do Exílio – Rui Barbosa e o Processo do Capitão Dreyfus.* Seu título – *Outra voz contra a injustiça* – é uma referência à obra *Rui Barbosa – Uma voz contra a injustiça,* de Homero Senna, na qual o autor ressalta o papel precursor de Rui na defesa do Capitão Dreyfus, em 1895.

Essa outra voz que se levantou contra a injustiça, a que nos referimos no título, foi a de Antonio Batista Pereira (1880-1960), conhecido com Batista Pereira, genro de Rui Barbosa e um homem de muito prestígio no seu tempo, destacando-se na diplomacia, na área jurídica, no jornalismo e, acima de tudo, na coragem cívica. Ao iniciar, em novembro de 1933, a série de conferências que se realizariam a partir de então, na Casa de Rui Barbosa, previu a preparação de uma "nova invasão dos bárbaros do Norte" e denunciou as ações nazistas que começavam a ser executadas contra os judeus. Foi, provavelmente, o autor do primeiro grito de protesto que se ouviu em solo americano contra o antissemitismo nazista. Pretendemos destacar não só o seu papel de precursor mas, também, o de um corajoso e ardente defensor dos judeus e combatente do antissemitismo.Com este trabalho, tentaremos evitar que tenha o destino comum de muitos precursores – o esquecimento.

Como Batista Pereira é, hoje em dia, um nome muito pouco conhecido, apresentaremos breves dados sobre sua vida. Nasceu no Rio Grande do Sul e formou-se em Direito e Ciências Sociais pela Faculdade de Direito de São Paulo. Suas atividades dividiram-se entre o Rio de Janeiro e São Paulo, aonde ia constantemente, pois seus pais lá viviam, tendo sido promotor na Capital de S. Paulo e secretário do Tribunal Eleitoral e Distribuidor da Justiça, no Rio. Embora possuísse talento literário, concorreu à cadeira de Professor de Literatura de um colégio oficial e perdeu o cargo para Coelho Neto. Ingressou no Ministério das Relações Exteriores e, por interferência de Rodrigues Alves, o Barão do Rio Branco

o nomeou 2º secretário na Segunda Conferência Internacional da Paz, em Haia, em 1907. Designado, como diplomata, para secretário em Paris, preferiu voltar ao Ministério Público e tornou-se Curador Geral de Órfãos do Distrito Federal, por influência do Barão do Rio Branco, sendo o decreto do Presidente Afonso Pena. No entanto, o Marechal Hermes da Fonseca, ao assumir a Presidência, em 1910, o exonerou por ser genro de Rui, porém foi reintegrado quatro meses depois, por efeito de ação judicial, tendo Rui como patrono. Esteve encarcerado no Presídio da Rua Frei Caneca por ter se pronunciado a favor da Revolução Paulista de 1932. Colaborou na *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo,* criada em 1934, e no jornal *O Commércio de São Paulo,* de Eduardo Prado, onde exerceu todas as funções, da reportagem à crítica literária. Faleceu em 1960.

Ao casar, em 1908, com Maria Adélia, filha de Rui Barbosa, tendo como um dos padrinhos o Barão do Rio Branco, passou a viver na casa do grande estadista, tornando-se um dos seus mais íntimos colaboradores. Nutria enorme admiração por Rui, que dizia ser "o arauto da consciência universal, cuja palavra escutavam comovidos todos os povos da terra" – alusão à importante participação de Rui Barbosa na Segunda Conferência Internacional da Paz (1907), em Haia .

Convidado por Homero Pires, Diretor da Casa de Rui Barbosa, para iniciar, no dia 5 de novembro de 1933, a série de conferências que iriam se realizar nesta casa, foi na obra e vida de Rui Barbosa que se inspirou e encontrou a lição de justiça mais útil para recordar ao mundo contemporâneo, naquele momento – o Caso Dreyfus e o antissemitismo. Para Batista Pereira, a atitude de Rui, ao defender o Capitão Dreyfus e apontar o antissemitismo na França, definia e vaticinava o Brasil de 1933. "Não pode haver neutralidade entre o direito e o crime", dizia Rui. A histórica conferência inaugural de Batista Pereira, intitulada *O Brasil e o Antissemitismo,* objeto do nosso estudo, é filha destas palavras, como observou o próprio autor.

Assim, antes de abordar o antissemitismo moderno "nas suas mais antijurídicas e anti-humanas manifestações", o conferencista analisou inicialmente a atitude de Rui no Caso Dreyfus. "É para definir a atitude que Rui Barbosa assumiria ante a pandemia de loucura que está ameaçando subverter a Civilização, que se abre hoje esta Casa, donde tantas vezes

partiu para o VELHO MUNDO a voz americana do Direito", a voz de Rui. E de onde partia, agora, a de Batista Pereira.

Assim como Rui foi um precursor, no Caso Dreyfus – foi ele o autor da primeira defesa do caluniado capitão francês – Batista Pereira também foi, no Brasil, um precursor, pois anteviu a "nova invasão dos bárbaros do Norte" e o perigo que corria o destino da Civilização. Afirmava ainda ser imperioso que as nações tomassem uma posição na luta entre o direito e a força, contra a tirania e a opressão. A Alemanha, de quem até então tinha sido um grande admirador, tornava-se, agora, o centro da barbarie e *Mein Kampf,* a sua Bíblia.

Era o que ele denunciava, naquele dia quente de primavera, diante dos melhores representantes do Rio intelectual e cultural, do corpo diplomático presente quase completo, de diplomatas alemães e simpatizantes do nazismo. Denunciava as ações nazistas que começavam a ser executadas contra os judeus, demonstrando, com seu ato, grande coragem cívica, pois é preciso ressaltar que, naquela ocasião, a Alemanha era um "país amigo" que se tornava poderoso, temido e, lamentavelmente, admirado por muitos. Nas livrarias, dominava ampla literatura sobre o fascismo europeu e as teorias racistas. Intelectuais de prestígio defendiam as ideias nazi-fascistas. Portanto, um assunto muito arriscado, na época.

Contra que ações nazistas Batista Pereira protestava, na sua conferência?

Lembremos de que, no dia 30/01/1933, Hitler foi indicado para o cargo de chanceler e, após o incêndio no Reischtag, a 27/02/1933, os comunistas foram acusados de tentar derrubar o governo.O presidente Hindenburg foi persuadido de que o Estado estava em perigo e que medidas de exceção eram necessárias como ação defensiva contra atos comunistas de violência. O Decreto de 28 de Fevereiro de 1933, um dos mais repressivos atos do novo governo nazista, decretava: a suspensão dos direitos fundamentais estabelecidos nos Artigo 48 da Constituição alemã de 11 Agosto de 1919; a suspensão das liberdades civis, restrições do direito de liberdade de expressão de opinião, liberdade da imprensa, de realização de assembleias e do direito de associação; violação da privacidade das

comunicações postais, telegráficas e telefônicas e ordens para confiscação e restrições de propriedade.

A 22 março de 1933 abria, oficialmente, em uma antiga fábrica de munição, o Campo de Concentração de Dachau, com acomodação para 5000 pessoas. Os guardas começaram a matar desde os primeiros dias da existência do campo e, por volta do princípio de maio, havia cerca de 1200 pessoas no campo – membros dos partidos Social Democrata e Comunista, católicos e judeus. Dois dias depois, Hitler recebeu aprovação do Reichstag para exercer poderes ditatoriais por quatro anos (em1937, o ato foi renovado). Em abril, os nazistas, sob as ordens de Julius Streicher, organizaram o boicote de um dia a todos os proprietários de negócios judeus na Alemanha e a Gestapo foi estabelecida. A lei para legalizar a esterilização genética foi aprovada em maio e, em julho, o Partido Nacional Socialista Alemão dos Trabalhadores passou a ser o único partido na Alemanha: todos os outros foram proibidos pela a Lei Contra o Estabelecimento de Partidos. A queima de livros de Marx, Heine, Kuster e Freud iluminavam as ruas alemãs. Diante de todos estes atos, um protesto se fez ouvir: em julho, em Londres, no Hyde Park: centenas de milhares de pessoas protestaram contra o antissemitismo. Esse era o cenário sinistro da Alemanha. E o do Brasil?

Maria Luiza Tucci Carneiro, em *Autoritarismo e antissemitismo na Era Vargas (1930-1945),* traça um quadro muito claro das principais vertentes do pensamento de direita que predominavam no período em questão a do grupo conservador representativo do pensamento da Igreja Católica e a do movimento integralista brasileiro, inspirado nas ideias do fascismo italiano e liderado por Plínio Salgado. Observa a autora que, diante de uma "Pátria em desordem ameaçada por perigos – comunista, amarelo e semita" – segundo os que estavam no poder, as ideias autoritárias e nacionalistas ganharam muitos adeptos .

Defendendo a necessidade de ampliar a participação da Igreja nos destinos da nação e alertando contra os perigos ameaçadores do protestantismo, da maçonaria e do judaísmo internacional, a Igreja Católica tentava garantir seu espaço através do pensamento radical de intelectuais que alcançaram grande prestígio, tais como Jackson de Figueiredo (1891 - 1928) e Alceu de Amoroso Lima, ou Tristão de Atayde (1893-1983).

Jackson de Figueiredo, desde os anos 20, alertava para as ameaças à nossa tradição católica, conforme acima mencionado. Alceu de Amoroso Lima, o continuador de suas ideias, tornou-se uma figura de destaque entre os intelectuais do seu tempo, sendo o representante leigo autorizado pela Igreja junto ao governo Vargas e aderido ao movimento integralista.

Quanto ao movimento integralista brasileiro, Plínio Salgado (1895-1975) foi um intelectual ativista que assumiu papel fundamental na construção do ideário integra- lista, influenciando intelectuais e líderes católicos. A partir de 1932, com a criação da Ação Integralista Brasileira, milhares de brasileiros vestiram a "camisa verde" e saíram às ruas atraídos pela propaganda, pelos rituais de inspiração fascista e pelo seu lema DEUS, PÁTRIA E FAMÍLIA. Os integralistas apoiaram Getúlio Vargas e foram por ele apoiados, enquanto lhes era conveniente.

Era preciso, portanto, muita coragem moral e energia para ousar denunciar, numa atmosfera tão desfavorável, os verdadeiros planos da Alemanha nazista e apontar-lhe o banco dos réus. Naqueles dias de 1933, uma propaganda hábil, com a afirmação sempre repetida de paz e boa vontade, desmentia como "atrocidades inventadas" a maior parte dos crimes que se cometiam na Alemanha. Porém a palavra de Batista Pereira despertava muita expectativa – o salão nobre estava cheio até o último lugar e os corredores apinhados de ouvintes que não couberam no recinto.

Versado em Sociologia, familiarizado com a História do Brasil, conhecedor da Alemanha e de grande parte da Europa na qual o Barão de Rio Branco lhe tinha confiado missões diplomáticas, secretário brasileiro da Conferência de Haia, ao lado de Rui Barbosa nos gloriosos dias de 1907, acusava veementemente: "A razão sumiu-se da Alemanha embrutecida". Descrevia a ação dos Camisas Pardas e Pretas, condenava o ódio racial que recusava nomes como Hertz e Einstein, Haber e Franck, Ehrlich e Wassermann e constatava: "No Brasil o antissemitismo é desconhecido. Não cultivamos o ódio de raça, única força capaz de provocar esses eclipses de inteligência de que já sofreram os nossos antepassados nas famosas expulsões que foram enriquecer outros países".

À medida que suas denúncias cresciam, diplomatas alemães e simpatizantes do nazismo, que não esperavam ouvir verdades tão amargas,

deixavam o recinto. Esta descrição foi feita por Ernesto Feder, no prefácio da publicação *O Brasil e o Antissemitismo.*

Suas acusações voltavam-se contra a Alemanha, sem apontar diretamente os movimentos de direita que no Brasil se consolidavam. Mencionava, no entanto, o "Inquérito entre os Intelectuais Brasileiros", através do qual os maiores escritores nacionais se manifestaram contra o sinistro movimento, afirmando ser necessário guardar seus nomes como de bons servidores da humanidade. Entre os trinta e dois nomes que cita como signatários do documento estão Afrânio Peixoto, Agripino Grieco, Evaristo de Morais, Gilberto Amado, Humberto de Campos, Menotti Del Pichia, Orígenes Lessa e Pinheiro Guimarães. Documento importante, a ser oportunamente estudado.

Para Batista Pereira, "o antissemitismo perante a antropologia é uma irrisão, perante a história uma blasfêmia, perante a evidência uma mentira, perante os direitos da consciência um crime".

Clamando por solidariedade e ação, propôs o boicote da Alemanha degenerada que ele próprio, na sua casa, já começara a realizar desde o momento em que teve certeza das atrocidades cometidas. Percebendo os perigos com que o nazismo ameaçava o próprio Brasil, proclamou a necessidade da união das nações que prezavam a democracia e, verdadeiro profeta, deu ao mundo esta grave advertência: "Prepara-se uma nova invasão dos bárbaros do Norte: acordemos enquanto é tempo; amanhã será tarde".

A conferência culminou num grandioso apelo, provavelmente o primeiro protesto de tal vulto que se ouviu em solo americano, protesto "contra a perseguição dos judeus, que pela sua cultura, pelos seus serviços à espécie, pela sua fé, são uma raça que honra a humanidade", protesto também "contra a extinção da igualdade civil, contra a abolição dos direitos individuais mais sagrados", e exigindo que todas as nações tomassem posição nesta grande luta entre o direito e a força. "Não são os destinos da Alemanha que ali se jogam. Mas os de todos nós. Os de toda a civilização".

Esta conferência foi publicada em 1945 pela Imprensa Nacional, doze anos depois do grito de alerta do seu autor – todas as previsões do conferencista se realizaram. Tivemos acesso ao histórico documento muito recentemente, através da Chefe do Setor Ruiano da Fundação Casa de Rui

Barbosa, Rejane M.M. de Almeida Magalhães, a quem não podemos deixar de expressar nossa gratidão e apreço pelo apoio demonstrado, desde que iniciamos nossas pesquisas no referido setor.

Rui Barbosa e Batista Pereira – duas vozes que lutaram contra a injustiça. O primeiro, há muito já teve o seu reconhecimento. Resta agora prosseguirmos com este trabalho, a fim de que o mesmo aconteça com Batista Pereira. É preciso resgatar nossa dívida com este grande combatente do antissemitismo e corajoso defensor do povo judeu.

Sarah Lerner Sadcovitz
Mestre em História Política – Universidade do Estado do Rio de Janeiro

NOTA

Os dados biográficos de Batista Pereira foram obtidos nos arquivos do Setor Raiano da Fundação Casa de Rui Barbosa, através de Rejane M.M. de Almeida Magalhães, chefe desse setor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARNEIRO, M.L.Tucci. Autoritarismo e antissemitismo na Era Vargas (1930 – 1945). São Paulo: Perspectiva, 2001.

FEDER, Ernesto. “Prefácio”. O Brasil e o Antissemitismo. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.

PEREIRA, Batista. O Brasil e o Antissemitismo. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.

SENNA, Homero.Uma voz contra a injustiça: Rui Barbosa e o Caso Dreyfus.Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1987.

La campaña anti-inmigratoria en La Tribuna Popular y El Debate. 1936-1937.

David Telias

Suele considerarse al Uruguay como un ejemplo de democracia y libertad en el contexto latinoamericano del siglo XX. Y en términos comparativos podemos decir que no es una idea alejada de la realidad.

Cuando de inmigración hablamos, también existe esa idea de que el Uruguay fue el mejor lugar en el cual el inmigrante podía asentarse, dado no sólo las facilidades con las que se podía entrar, sino también el entorno que lo recibía. Y nuevamente decimos lo mismo, quizás en términos comparativos a nivel continental, esto deba considerarse cierto; lo que no es lo mismo que decir que el Uruguay fue para los extranjeros una “tierra prometida”.

Por lo menos no a partir de los años 30 del siglo XX.

Como en el mundo entero, el crack de la bolsa de Nueva York de 1929 tuvo en Uruguay sus consecuencias, entre las que se cuenta nada menos que el avance de los sectores más conservadores de los dos grandes partidos políticos existentes que, el 31 de marzo de 1933, tras efectuar un golpe de Estado, se hicieron definitivamente del poder. El nuevo régimen era manejado ahora por dos líderes: el Presidente Gabriel Terra – proveniente del Partido Colorado – y el Dr. Luis Alberto de Herrera, líder de un Partido Blanco o Nacional que había quedado dividido en “herreristas” por un lado y el Partido Nacional Independiente por el otro, opuesto al régimen al igual que los sectores “batllistas” del Partido Colorado y los partidos Católico, Socialista y Comunista que, aunque muy pequeños, tenían ya vida propia en el panorama político nacional.

Como dice Miguel Feldman, durante ese período

> (...) El poder fue utilizado en forma autoritaria y no fue, por cierto, una “dictablanda” como se ha pretendido, apenas se recuerdan el suicidio de Brum, el asesinato de Julio César Grauert, la detención,

> tortura y destierro de muchos opositores, la repetida clausura de diarios y revistas y la obligación de "amansarse para vivir".[1]

Desde el punto de vista político, el régimen se consolidó con la aprobación de una nueva Constitución Nacional en 1934, que perpetuó el mandato del Dr. Terra – que había comenzado en marzo de 1931 – hasta marzo de 1938.

Desde el punto de vista ideológico, el panorama político de los años 30 fue fructífero para el ingreso y el desarrollo en Uruguay de las ideas autoritarias que se desarrollaban en Europa. El fascismo, en sus diferentes versiones – italiano, español o alemán – tuvo en Uruguay sus espacios de expresión, principalmente debido a la admiración que muchos de los gobernantes y su entorno – incluidos Terra y Herrera – expresaban hacia el Duce y su estilo de gobernar.

Terra particularmente, que había ocupado cargos diplomáticos en Italia antes de ser presidente y luego dictador, cultivó una intensa amistad con Serafino Mazzolini, representante del régimen fascista en Uruguay, que llegado al país en 1932, adquirió tal relevancia en ámbitos gubernamentales que llegó a generar comentarios sobre que el italiano era el verdadero "vicepresidente de la República". Según consigna Feldman, los adversarios al régimen... *sostenían que* Mazzolini *se comportaba como si estuviese en tierra conquistada y efectuando un juego de palabras afirmaban que Terra recibía las órdenes de Mussolini a través de Mazzolini.*[2]

Al igual que el fascismo, el falangismo y el nazismo también tuvieron sus espacios de expresión e incidencia. Prensa editada por los sectores afines a dichos regímenes dentro de las respectivas colonias italiana, española y alemana en Uruguay, así como importantes espacios en sectores de la prensa nacional, se dedicaron al elogio permanente de Mussolini, Franco y Hitler, al igual que al combate feroz de los que se dieron en llamar las "ideas disolventes" o directamente el comunismo.

Con esta situación local, y con un contexto continental e internacional que se cerraba a la inmigración tal y como quedará

[1] FELDMAN, Miguel. "Tiempos Dificiles. Inmigrantes judios en Uruguay 1933 – 1945." Montevideo: UDELAR – FhyCE. 2001. p.54.
[2] Idem. P.55

completamente evidenciado por ejemplo, en la Conferencia Interamericana de Consolidación de la Paz de Buenos Aires en diciembre de 1936, o en la Conferencia Internacional de Evián de 1938, admitiéndose internacionalmente el derecho de cada país a recibir solamente el tipo de inmigración que le fuese conveniente, no es de extrañar que en el Uruguay, importantes sectores políticos pretendieran cerrar las puertas a la inmigración, y especialmente a la que ya venía siendo calificada como exótica.

En ese camino, el 19 de julio de 1932, el Parlamento sanciona la ley Nº 8.868, con la que no sólo pone fin a la ley anterior Nº 2.096 del 19 de junio de 1890 con la que el gobierno había expresado hasta ese momento su interés por fomentar la inmigración, sino que, además de la prohibición casi absoluta del ingreso, otorga potestades al gobierno para expulsar del país a extranjeros ya residentes.

Cuatro años más tarde, el 13 de octubre de 1936, se sancionará una nueva ley restrictiva de la inmigración, modificatoria de la "Ley de Indeseables" de 1932, conocida así hasta hoy debido a la utilización del adjetivo "indeseables". Los "indeseables", dice la ley, serán los extranjeros que

> (...) se hallasen vinculados a organizaciones sociales o políticas que por media de la violencia tendieran a destruir las bases fundamentales de la nacionalidad; y a los que no tuvieran una industria, profesión, arte o recursos que les permitiera vivir con sus familiares, por sus propios medios, sin constituir una carga social.[3]

La discusión para esta última sanción se desarrolló durante todo ese año 1936 y hasta el siguiente, ya que no se entenderá cerrada hasta el 23 de noviembre de 1937 en que, en uno de sus últimos actos de gobierno, Terra unificará en un decreto todas las leyes, reglamentos y decretos anteriores referidos al tema inmigratorio.

La prensa nacional, altamente politizada por cierto (no existía en el país lo que podamos llamar "prensa independiente") discutió esta "Ley de Indeseables" enfervorizadamente, principalmente por parte de aquellos que perseguían su aprobación.

[3] Ley Nº 9604.

La Tribuna Popular, diario montevideano de larga tradición en el país – fundado en 1879 y propiedad de una familia blanca vinculada a los sectores más conservadores del Partido Blanco o Nacional – fue el que encabezó claramente dicha campaña.

La prédica de dicho diario en torno a la cuestión inmigratoria se puede sintetizar en seis ideas interdependientes, a saber:

a) el arribo sin limitaciones de inmigrantes ha provocado la situación de crisis socioeconómica que sufre el país;

b) el gran responsable de esta situación es el batllismo y su política "de puertas abiertas";

c) los inmigrantes constituyen una competencia desleal para el comercio y la industria establecidos, así como para los trabajadores uruguayos que se ven desplazados de los puestos de trabajo por los "recién llegados";

d) los inmigrantes representan un peligro para la estabilidad política, ya que con ellos se difunden "ideas disolventes";

e) la incorporación a la sociedad uruguaya de inmigrantes de "razas exóticas" atenta contra la identidad y la cultura nacionales;

f) el gobierno emanado del golpe de 1933 asumió el compromiso histórico de poner freno a esta situación, cerrando las fronteras y procediendo a la expulsión de inmigrantes.

Si bien al principio de su prédica no hace distinción de origen, poco a poco se va dirigiendo a la inmigración "no tradicional", a la que calificará como "indeseable" o "exótica". Esta categorización, tuvo tres componentes centrales: económico, ideológico y xenófobo.

Por ejemplo, en el mes de setiembre de 1937, y en la primera página, se dicen cosas como:

> Cada barco que llega trae a su bordo decenas de elementos exóticos que entran tranquilamente al país agudizando un problema que debiera merecer mayor atención a los hombres de gobierno.

> En el "Oceanía", arribado días pasados, llegaron más de setenta inmigrantes de esa categoría y en el "Alcántara" llegaron otros tantos.
>
> ¿Es posible que continúe este estado de cosas?
>
> ¿Es admisible que nuestros gobernantes se crucen de brazos ante asunto de tan enorme significación social y racial?
>
> ¿Es que estamos peor que en los tiempos del batllismo en que cada inmigrante representaba un sufragante y que por eso tenia libre la entrada al país?
>
> Y conste que ya no hacemos cuestión de semitismo o antisemitismo, sino del peligro que representa la entrada de representantes de razas exóticas que no tienen ningún punto de contacto con nuestras costumbres e ideas y que son individuos inadaptables, con el agregado de que su admisión viene a ahondar más aún el problema complejísimo de la desocupación.[4]

En cuanto a los judíos en particular, las persecuciones que sufrían en Europa y la tarea de "salvataje" de distintos organismos y agencias judías, es analizada por "La Tribuna Popular" como la causante de una virtual "invasión judía" al Uruguay.

> Es un hecho la maniobra semita que hemos denunciado, tendiente a reforzar la ya extensa colonia judía en nuestro medio, con nuevos contingentes hebreos, de los expulsados por Alemania en defensa de la nacionalidad y de su libertad económica y social.
>
> Las agencias al servicio de los rabinos utilizan ya todos los medias imaginables para introducir en el país una enorme cantidad de judíos.
>
> La más elemental prudencia aconseja extremar las medidas de contralor y vigilancia.[5]

Es que el problema – dirá un mes más tarde – es que

> ya tenemos en el país judíos de sobra y que ello plantea un grave problema y atento a que la amenaza de que la colonia semita aumentará con grandes núcleos extraídos de los grupos expulsados de

[4] La Tribuna Popular. Nº 16047, 23 de setiembre de 1937.
[5] Idem. Nº 15876, 4 de abril de 1937.

> Alemania, cabe la adopción de medidas tendientes a evitar ese aumento a todas luces perjudicial.
>
> La invasión judía es un hecho.
>
> Agencias expertas en la materia se dedican a la introducción ilícita y clandestina de individuos de la raza indeseable, y si no se pone coto a sus actividades la inundación hebrea nos ahogará.[6]

En el plano económico específicamente, lo que los conservadores entendían como una "competencia desleal" era el mayor problema que ocasionaba esta inmigración exótica, y los judíos en particular, dedicados por aquellos años en un porcentaje importante al ambulantismo, los mayores cultores de dicha práctica. En un extenso artículo publicado en diciembre de 1936, el articulista decía cosas como estas:

> El ambulantismo, ejercido casi exclusivamente por semitas constituye (...) el principal enemigo del comercio de arraigo y no sólo de él, como se puede comprobar ante el más somero análisis, sino del público en general que se ve defraudado en la casi totalidad de las compras efectuadas a los vendedores ambulantes que de ningún modo pueden garantir la calidad de lo que expenden, máxime, cuando siempre trátase de mercadería cuya procedencia dudosa atenta contra la legitimidad de las mismas.
>
> La plaga de "corbateros" y vendedores de toda clase de chucherías, que a precio similar puede adquirirse en los comercias del ramo, con la confianza que impone el comercio patentado, debe desaparecer. A más del perjuicio indiscutido, que reporta la susodicha plaga al comercio de arraigo, hay que comprender que el tal perjuicio se hace extensivo al pueblo y al fisco. (...) Por otra parte como razón de estética si se quiere, resulta de mal gusto dentro de una capital moderna como la nuestra esta expedición callejera de artículos, que solo deben adquirirse en los respectivos comercios. La ciudad adquiere un aspecto de "poblado" para el turista, que no está habituado a tales ventas callejeras, con la profusión con que se efectúan en Montevideo y una opinión poco edificante puede adquirir, al constatar que todos los que efectúan el ambulantismo son judíos que lo ejercen en contraposición con las más elementales costumbres del comercio serio y verdadero.

[6] Idem. Nº 15904, 3 de mayo de 1937.

> El clandestinismo, otro estado de cosas con una relación directa con el ambulantismo, tiene heterogéneas ramificaciones y ambos propícianse. Al combatir uno con energía se merma y cercena la vitalidad del otro.
>
> El clandestinismo comercial y el contrabando, difícilmente entra(n) en connivencia con el comercio de arraigo: los ejecutores de la maniobras clandestinas, son en su mayoría judíos y los encargados de buscar el contacto público, de buscar los "consumidores" de esa mercadería ilícita, no son más que los vendedores ambulantes, plaga que, como se ve, propicia más de una actividad ilegal en el país.
>
> (...) Hay en Montevideo mucho judaísmo que sanear, hay mucho que defender dentro de los intereses vitales y morales del país, y las autoridades del pueblo deben hacerlo por el pueblo mismo que los erigió en su cuidadores.[7]

El no aporte de impuestos al Estado, la modalidad de trabajo (casera, familiar y rudimentaria) y la solidaridad grupal que los judíos presentaban en el desarrollo de su tarea, son los elementos que hacían, según lo veía este diario, de la actividad comercial del judío, una actividad con la cual el comerciante criollo no podía competir.

En cuanto al componente ideológico, esta inmigración no tradicional o exótica es la causante de la introducción en el país de las llamadas "ideas disolventes". Esos inmigrantes serían, en su mayoría, "agitadores profesionales" del comunismo, "elementos perturbadores" del orden establecido.

Para La Tribuna Popular, judaísmo y comunismo conforman un binomio inseparable, que es presentado como un peligro para la paz social, y se llega a afirmar que judíos y comunistas "son todos uno".

Sin reparar ni un minuto en la contradicción que esto representaba frente a aquel discurso que relacionaba al judaísmo con las prácticas capitalistas, esa combinación de inmigración judía y expansión del comunismo, presenta a la opinión pública, dos "demonios" contra los que se debe combatir. Esos "demonios", que están actuando contemporáneamente en la República Española, en la Unión Soviética y en otros países, habrían

[7] Idem. Nº 15759, 6 de diciembre de 1936.

extendido su redes hasta nuestras costas. En uno de los artículos referidos al tema, se decía muy claramente lo siguiente:

> El comunismo, es dirigido, lisa y llanamente por judíos, luego son los judíos y dentro de estos los más retrógrados, los más disolventes e indeseables, los que practican esta arbitraria doctrina de absoluta ilegalidad.
>
> El comunismo es la más fuerte fuerza materialista que se conoce; responde actualmente a la fisonomía moral del mundo porque este hállase desorientado por el desequilibrio financiero en que lo ha sumido el judaísmo. Bajo el aspecto semita, múevese el comunismo con eficacia, tratando de conquistar adeptos bajo el apremio de la necesidad, factor que propician con antelación a base de maniobras judaicas sembrando el descontento, estableciendo clases, usando sutilezas, infiltrándose en el campo sindical, al que antes perjudican arteramente, "liquidando" la mano de obra y salarios. Los gremios se ven manejados, casi exclusivamente por judíos comunistas...
>
> La Central comunista, Moscú, ha sido inspirada, organizada y dirigida por judíos.
>
> Lo es actualmente y lo seguirá siendo ya que solo el judío puede prestarse a la doble condición de déspota y "cordero".
>
> Hay que desterrar los factores esenciales del comunismo. ¿Y cómo conseguirlo? Pues restando acción al judío comunista, no permitiéndole su infiltración en las masas populares, no propiciando su comercio embaucador y deshonesto...
>
> (…) Más vale prevenir que tener que curar y en prevención, es que debemos coartar la acción de los judíos y comunistas en bien de la nación, en bien de la tranquilidad social, en bien de la población que puede ser embaucada, no con la palabra persuasiva y sensata, pero sí, con sutilezas engañadoras, con espejismos mistificantes, en los que judíos y comunistas son artífices consumados.[8]

Tan seriamente es planteada la necesidad de destierro para estos "agentes del comunismo", que el diario no encontrará mejor modo de ejemplificarlo que en su alabanza a la labor que Hitler desarrollaba en Alemania.

[8] Idem. Nº 15768, 15 de diciembre de 1936.

> Hitler con clara visión de la realidad emprendió una cruzada contra el Judaísmo en su propia patria y lanza a los cuatro vientos su valiente grito de guerra: Judaísmo y comunismo son la misma cosa. Buscad al judío y hallaréis la explicación de todos los problemas que agitan al mundo.
>
> Sólo existe un problema para el mundo civilizado: el del Judaísmo Internacional! Este grito del prestigioso jefe alemán, es escuchado por el mundo. La gente empieza a preocuparse seriamente del asunto.[9]

Es a través de este componente ideológico principalmente – aunque cabe aclarar que no exclusivamente – que hace sus incursiones en esta campaña anti-inmigratoria el diario herrerista El Debate, sumando su voz contra la confabulación comunista que intenta socavar los cimientos ideológicos del país.

Representante directo de un sector político con intereses electorales, El Debate debe cuidar su estilo para evitar – aunque no lo logró – ser acusado de tener prejuicios antisemitas infundados, por lo que en su defensa de los valores ideológicos que intentaba preservar en el Uruguay rara vez mencionan directamente al judío, aunque resulta fácil descubrir su presencia en artículos como por ejemplo el que sigue:

> Implacable debe ser la campaña en contra de los elementos perturbadores. En la sombra y sin escrúpulos tienden sus garras terribles sobre la sociedad. Van infiltrándose en el campo de diversas actividades a fin de socavar los cimientos de nuestras organizaciones. Y son principalmente los elementos extranjeros los empeñados en tan odiosa actividad. Ellos que llegan a estas playas buscando una mayor tranquilidad, un mayor sosiego para asegurar el futuro económico, son los que olvidando la hospitalidad se vuelven contra quienes generosamente abrieron las fronteras. Ellos que ambulaban por el mundo, sin rumbo fijo, sin norte y que encontraron en nosotros una mano tendida en actitud de ayuda son los que ahora, en las tinieblas se unen, para destruir lo hecho en años duros, cruentos sacrificios. Ellos, corridos de sus patrias, turbados por el peso de una conciencia apostrofada en los embates del diario batallar, son los que así proceden contra los hijos de esta tierra pródiga en afectos sinceros. Ellos, que han gozado de todos los derechos y de todas las libertades

[9] Idem. Nº 15792, 8 de enero de 1937.

> de la legislación que nos rige jamás debieron confabularse, en masa, contra el país. Pero así les irá.[10]

La ilustración y/o caricaturización del complot judeo-comunista es un recurso también utilizado por ambas publicaciones, aprovechando en el caso de El Debate el humor como instrumento, para decir aquello que en sus artículos solamente sugiere.

El tercero de los componentes que integran la categoría de inmigrante "indeseable" es el xenófobo, en ese sentido, "la salud de la raza" es el argumento esgrimido.

La diferencia de costumbres, religión, idioma, etc., convierte a estas corrientes inmigratorias en un "peligro para la salud de la raza", por carecer de "afinidades con nuestra idiosincrasia y hábitos". Es que, según dice el articulista de La Tribuna Popular:

> Hay razas inconvenientes por sus características, tendencias, inveterada avaricia, afán de predominio y procedimientos comerciales. Esas son precisamente las razas inconvenientes que no deben hallar francas las fronteras.[11]

Un elemento que resulta interesante en los argumentos relativos a este componente de indeseabilidad, es la equiparación en la situación de los judíos con los japoneses, cuando en 1936 La Tribuna Popular dedica extensos artículos a criticar un proyecto de ley que pretendió promover el establecimiento de doscientas familias japonesas en una colonia agrícola en el medio rural.

Siendo, como ya dijimos, el componente ideológico el de mayor importancia para el periódico El Debate, el de la raza no es un elemento menor, máxime cuando resulta que para dicha publicación, hay una coincidencia plena entre los comunistas y alguna determinada raza que no menciona. Un artículo editorial, de abril de 1936, decía entre otras cosas:

> Sin perderle "pisada", seguimos las actitudes comunistas en el país. Conocemos bien sus procedimientos. (...) sabemos quienes son sus verdaderos jefes. Nos referimos a los responsables de la agitación. (...) Conocemos sus nombres. Sabemos su raza. Por eso desde el

[10] El Debate. S/n. 4 de marco de 1936.
[11] La Tribuna Popular. Nº 15970, 8 de judo de 1937.

> panfleto comunista se nos condecora con su odio amenazante. Razón de más para que no descansemos hasta lograr que el país termine con el comunismo.[12]

En síntesis y como conclusión, podemos decir que alentados por la intención de lograr una rápida recuperación económica del país y defenderlo contra lo que ellos consideraban "ideas disolventes", La Tribuna Popular y El Debate durante el período que nos ocupa, representaron en sus expresiones la conjunción del más acérrimo conservadurismo político, económico y social típico, condimentado con los clásicos prejuicios históricos que el catolicismo eclesiástico, al que también eran adeptos, difundió por largos siglos. Y esto encontró a su vez nuevos fundamentos y motivaciones al servir como punto de encuentro con los movimientos fascistas que crecían en una Europa con la que el Uruguay se sentía plenamente identificado.

Por último, creemos que hay una pregunta que se hace necesario responder, ya que explica el magro recuerdo histórico que tradicionalmente hubo sobre esta campaña y la Ley de Indeseables: ¿qué respuestas tuvo?

En cuanto a la prensa nacional, bien podríamos esperar respuesta de publicaciones como El Día. Representante de los sectores batllistas del Partido Colorado y promotores de la inmigración pobladora de las vacías tierras uruguayas, para el año 1936 su situación era tal que sus principales preocupaciones caminaban por otros senderos.

Alejado completamente del poder tras el golpe de Estado de Terra en 1933, con algunos de sus máximos dirigentes en el exilio y con su casi absoluta atención puesta en buscar la forma de retornar al poder, si bien se opuso enfáticamente a la aprobación de dicha ley y sus reformas en 1936, su defensa de los "indeseables" pasó más a través de la ridiculización de las ideas y los "miedos del herrerismo" – su tradicional rival político – que en la promoción de los valores de la gente que dicha campaña difamaba.

De todos modos, de lo poco que al respecto se escribió en El Día, rescatamos un artículo que, titulado *Gobernar es Poblar,* sintetiza claramente la posición de dicho diario y el sector al que representaba, en el mismo se dicen entre otras cosas:

[12] El Debate. S/n, 7 de abril de 1936.

> Nos sugiere estas refiexiones la propaganda con que los elementos del marzismo (se refiere al régimen de Terra instaurado autodenominado "la revolución de marzo") han tratado de [cohonestar] la nueva norma, recientemente impuesta bajo la denominación de "ley de indeseables". (...) Pero, junto con el aspecto puramente ideológico, se vinculan otros de índole mas esencialmente económica, como son los que se refieren al problema genérico de la inmigración. Y bien: también en lo que a este punto atañe, las ideas del marzismo imperante son las más absurdas y las más contrarias a las verdaderas conveniencias públicas que puedan concebirse.
>
> Ellas se inspiran en un criterio chauvinista y xenófobo, que reproduce el odio al extranjero de pasadas épocas, por ridículo que ese sentimiento resulte en un país cuya conformación étnica es enteramente de origen foráneo, ya que a diferencia de lo que ocurre en otras zonas del continente, ni vestigios quedan en el nuestro de la sangre autóctona.[13]

Por otra parte la propia colectividad judía, siendo atán una colectividad nueva, precariamente organizada, viviendo en un gran porcentaje de sus integrantes aún las urgencias de la adaptación, aportó lo suyo, y al menos en una ocasión hizo valer el derecho de respuesta que la ley de prensa le otorgaba para hacer publicar en La Tribuna Popular un suelto firmado por cuatro miembros de la colectividad que decía:

> Los judíos en nada se diferencian de los demás habitantes de la nación; sus aspiraciones no son otras que el engrandecimiento del Uruguay, patria adoptiva de casi todos ellos, en la que viven tranquilos y respetados y han formado multitud de hogares, bien respetables por todos conceptos. Ningún peligro se cierne sobre el comercio nacional, ni sobre la industria, ni sobre la banca, ni sobre los obreros, como se comprueba con la actitud de estas colectividades. (...) Toda la campañia que se está desarrollando contra los israelitas, falla por su base. Los judíos en el Uruguay son elementos de trabajo, son elementos de producción, son elementos de orden, son parte, sin ocultas ni aviesas intenciones, y al amparo de la Constitución donde la libertad es un hecho, como lo es el respeto a todos los derechos. Hablar del problema judío en esta libre República

[13] El Dia. S/n. 21 de octubre de 1936.

> es pretender introducir prejuicios que felizmente jamás tendrán andamiento.[14]

Asimismo, una reunión pedida por miembros de la colectividad con el Honorable Directorio del Partido Nacional, en la que es muy probable que haya participado el propio Dr. Herrera, generó la necesidad por parte de El Debate de publicar, en más de una ocasión, artículos en los que aclaraba que su prédica no apuntaba a ningún grupo étnico en particular, y que su lucha iba dirigida estrictamente contra el comunismo que es...

> absolutamente separable de la cuestión judía: podrá, en cierto momento, existir en algunos países, un porcentaje elevado de afiliados de tal orígen; pero ello no es consubstancial con la procedencia, ni corresponde a tácticas o métodos de aquella nacionalidad, sino coincidencia práctica, que no puede autorizar un sentimiento universal de prevención contra la raza. Sirve de elocuente ejemplo la convulsión española que nadie imputará, sin duda, al judaísmo. Y en nuestro país, no hay razón alguna para confundir a tal colonia con aquel extremismo, desde que es notorio que la profesa sólo un número muy reducido de dichos extranjeros.[15]

También la prensa comunitaria, parte de la cual se escribía ya en español, dedicó espacios a defenderse de estas difamaciones, aunque su preocupación pasó más por dar respuestas a la cantidad de artículos que por aquellos años 30 aparecían alabando a Hitler y su régimen.

Por último, es siempre interesante ver los juegos de la memoria. El Dr. Jacobo Hazán, joven líder comunitario en los años 30 y quien luego seria el representante de la Agencia Judía en Uruguay, en una entrevista realizada para una investigación nuestra, recordó...

> que La Tribuna Popular escribió contra los corbateros. Eso me acuerdo perfectamente. Y hubo alguna referencia así del tipo de 'se dice' en los otros diarios. Pero de ahí no surgió un movimiento antisemita que alcanzara a tener niveles que comenzaran a (ser) inquietantes.[16]

[14] La Tribuna Popular. Nº 15963, 1 de julio de 1937.
[15] El Debate. S/n, 30 de noviembre de 1936.
[16] En BOURET, D.; MARTINEZ, A; TELIAS, D. "Entre la Matzá y el Mate. La inmigración judia al Uruguay: una historia en construcción". Montevideo: Banda Oriental. 1997. P.65.

Es que, en definitiva, vale la pena decir que, aunque agresiva, esta campaña no logró prender en sectores amplios de la población, e incluso quizás en gran parte de la dirigencia política que, incumpliendo las disposiciones de la Ley de Indeseables, brindaron a muchos judíos la posibilidad de ingresar al Uruguay y hacer de él su nuevo hogar.

Terminado el período terrista en 1938, como bien los establece Juan Antonio Oddone,[17] el Uruguay se inscribió rápida y claramente en el bando aliado en el plano internacional, y en lo interno, el retorno a la democracia más un contexto económico netamente favorable que duró hasta mediados de los arios 50, hicieron del país la tierra de paz, prosperidad y tolerancia que cualquier inmigrante buscaría.

El nuevo avance conservador de los años 60 demostrará a los judíos del Uruguay que, a pesar del tiempo transcurrido, las ideas nazifascistas que habían ingresado al país en los años 30 apenas habían dormido una siesta, pero analizar eso ya excedería demasiado las posibilidades de estas páginas.

David Telias
Coordenador de Estudios Judaicos
Universidad ORT – Uruguay

[17] ODDONE, Juan A. "Uruguay Entre la Depresión y la Guerra. 1929 – 1945". Montevideo: FCU. 1990.

Notas sobre psicanálise e terrorismo

Edelyn Schweidson

Uma leitura psicanalítica do terrorismo revela a paixão pelo poder, que busca total arbítrio sobre a vida e a morte, sem reconhecimento de limites nem admissão de diferenças, como uma das suas fontes primordiais.

Pela transferência, o psicanalista é investido de um poder ilusório que lhe permite sua prática, desde que dele não se utilize, e que lhe possibilita reconhecer e denunciar todas as relações sociais que manifestam um exercício do poder. Por ser uma prática teorizada, a psicanálise também pode afirmar que todo poder é basicamente perverso, uma vez que se origina antes de qualquer renúncia pulsional, necessária para o ingresso do sujeito na cultura.

Ao considerar a universalidade da questão do poder e sua potencialidade perversa (Vital Brazil, 2004), a psicanálise nos ajuda a compreender o fenômeno do terrorismo na cultura, ao efetuar a distinção entre ambição de poder e paixão do poder. Esta distinção consiste em que a ambição do poder admite limites espaço-temporais e depende, para seu exercício, da legitimação de uma coletividade, a fim de promover o bem comum, podendo ser denunciado quando abusivo, enquanto a paixão do poder, derivada da estrutura da perversão, com sua recusa às diferenças ou a qualquer limite, nega a incompletude decorrente da renúncia pulsional, que não ocorreu. Esta paixão pelo poder que visa o domínio absoluto sobre todos, legitima-se a si própria no exercício da repressão abusiva e costuma postular-se como sendo exercida em nome de uma hipotética coletividade homogênea. Tanto na sua vertente de perversão sexual, quando reivindica total liberdade no uso dos corpos, a fim de extrair deles todo o gozo possível e negar sua subjetividade, como na arena social, onde pode cinicamente justificar seus crimes em nome de uma moral superior, investe contra todas as leis, como as que protegem os direitos humanos, em nome de "valores superiores e sagrados" da hipotética coletividade homogênea pela qual pretende falar.

Consideramos como atos terroristas ataques contra grupos e pessoas indefesas, visando eliminá-las ou, pelo menos, imobilizá-las através da ubiquidade do medo (Lafer, 2006), ameaçadas que estão por uma

calamidade semelhante a um desastre natural imprevisível. Estes atos de violência são frequentemente dirigidos contra pessoas e grupos considerados inimigos, impuros ou infiéis, por não pertencerem à mesma hoste, a mesma hipotética coletividade homogênea, embora atinjam duramente e ao acaso, outros indivíduos. Por exemplo, as pessoas que se encontravam nas torres em Nova York não haviam sido escolhidas como alvo; encontravam-se presentes na geografia escolhida pelos terroristas e foram desconsideradas por eles, embora possamos imaginar que, no cálculo macabro dos executantes, o número de mortos contasse para a espetaculosidade do ato. Muitos atos terroristas têm como objetivo assassinato em massa, através dos quais apaga-se a individualidade das vítimas, ao serem impedidos os rituais do luto, que inscreveriam simbolicamente as perdas. Assim, tais atos atacam a criação dos traços memoriais e dão início ao negacionismo, que repudia cinicamente o fato da ocorrência dos genocídios.

Além da paixão perversa pelo poder, na origem do terrorismo também se encontra a aquiescência dos que são assujeitados ao poder perverso e às suas mentiras totalitárias, que visam impedir o pensamento crítico e que doutrinam contra grupos e pessoas a eliminar. Dito de outra forma, no outro pólo originário da violência terrorista, encontra-se a entrega masoquista e a cumplicidade dos que não levantam suas vozes contra crimes cometidos (da mesma forma que no *a posteriori* há os que se recusam a testemunhar pelas vítimas, nutrindo com sua omissão o esquecimento forçado pelo poder).

Atualmente, o terrorismo vem sendo exercido sobretudo em nome das correntes fundamentalistas que apóiam ou exercem eles próprios a violência contra os que não pertencem às suas hostes, em nome de ideais de pureza que implicam num retorno a tempos míticos fundadores e uma compartilhada intolerância à diferença.[1] Para Eco (2006), estaríamos regredindo no tempo, com o retorno de totalitarismos fundamentalistas,

[1] Quero consignar a minha gratidão para com Fabio Landa, amigo que esteve presente durante toda a redação deste texto, discutindo ideias, sugerindo-as, apontando direções, revendo a escrita, como um farol, em suma. Cabe mencionar a importância de grupos terroristas cuja origem foi a luta contra discriminações sofridas,como, por exemplo, os "Liberation Tigers de Tamil Eelam", em Sri Lanka, que buscam hoje o reconhecimento de uma nação independente.

suas violências e suas cruzadas. No entanto, diferentemente de outros tempos, quando eram os cristãos a mais arrastarem multidões atrás de si, são hoje as guerras santas do fundamentalismo islâmico as que mais mobilizam massas compactas para ataques aos infiéis, e que também se destacam por não permitir dissenções entre os seus. Aliás, a ascendência sobre as massas que o islamismo fundamentalista detém talvez possa ser parcialmente atribuída e ser percebida como representante dos interesses dos oprimidos terceiro-mundistas, o que lhe traz a solidariedade de correntes de esquerda, que engrossam suas fileiras, e também estas correntes, ao laicizarem o discurso fundamentalista, atenuam ou apagam o seu caráter de intolerância religiosa beirando o fanatismo. Porém, é impossível deixar de lembrar que esta leitura é superficial e tendenciosa, uma vez que as palavras de ordem deste fundamentalismo manipulam as massas para lutarem pelos interesses dos poderosos e não pelos oprimidos (basta lembrar como são tratados os que representam a esquerda, em muitos países islâmicos, para não restarem muitas dúvidas a respeito).

Outros fundamentalismos religiosos atualmente não possuem tal poder de arregimentação e vozes discordantes podem ser ouvidas dentro dos próprios grupos, talvez pela profunda influência e enraizamento das conquistas iluministas quanto ao pensamento crítico. Por seu lado, a unanimidade de convicções do mundo islâmico nos surpreende: por exemplo, o fato de não ter havido qualquer questionamento efetivo, por parte de suas autoridades religiosas a respeito dos atos de vandalismo levados a cabo pelas massas convulsionadas contra os autores das charges sobre Maomé, os jornais que as publicaram, os países a que os jornais pertencem, os Estados Unidos e, finalmente, contra os sionistas. Não se sabe o porquê da presença destes últimos, mas certamente sempre presentes como causas de todos os males, assim como os judeus o eram numa retórica nazista. Aliás, é este uso ideológico da palavra "judeu", valendo-se de uma ressonância de fundo, de "um ruído fossilizado do universo histórico (...)" (Faye, 1996, p.247), que está dando força assassina aos relatos renovados sobre crimes de sangue atribuídos aos judeus. Tais relatos vêm sendo divulgados desde tempos pagãos, passando pelo cristianismo, com ênfase na morte do filho de Deus, continuando através de outros discursos mistificadores e que ressurgem agora em toda sua pujança, financiados pelo dinheiro do petróleo e atingindo públicos maiores e mais diversificados.

Assim que, nas declarações do presidente iraniano à revista *Der Spiegel* de 29 de maio de 2006, ele busca, persistentemente, substituir as palavras "judeu" e "israelense" por "sionista", afirmando que os alemães estariam dominados pelo *lobby* sionista (alguma ressonância com o complô dos sábios de Sion e seus protocolos para dominar o mundo, de triste memória e mais triste atualidade, por estar sendo de novo editado e distribuído maciçamente nos países árabes?), e nega, repetidamente, a ocorrência do Holocausto. Da mesma maneira, refere-se a uma repetição do Holocausto, que nada resolveria (como poderia falar de uma repetição do que, segundo ele próprio, não teria ocorrido? Aqui o presidente do Irã estaria implicitamente reconhecendo o fato histórico do Holocausto). Não é em nada surpreendente que grupos neonazistas tenham-se preparado para festejá-lo, na eventualidade de sua ida à Alemanha para a Copa do Mundo, por nele encontrar interlocução para o crime do negacionismo e, parece-me, para a repetição dos crimes (aliás, o Holocausto repetidamente negado fala do gozo presente na sua negação: isto é, dele se fala no negativo, como o que não existiu, mas que passa a existir do momento em que é mencionado; goza-se através desta negação que o presentifica).

Ao falar de uma repetição do Holocausto, após tê-lo negado repetidamente, o presidente do Irã faz o discurso perverso paradigmático, o do desmentido, quando a verdade é afirmada e negada, ao mesmo tempo, obedecendo à fórmula: "eu sei que é do jeito que é, mas mesmo assim (...)".

Argumentando contra o liberalismo ocidental, baseado na democracia, ele diz não fazer sentido que um fenômeno dependa da opinião de vários indivíduos, com a liberdade para interpretar o fenômeno como bem o entendam. Os problemas do mundo não seriam resolvíveis deste modo. Disse, textualmente, que a vontade livre do povo deve prevalecer, mas que são precisos princípios que contem com aceitação universal, como o da justiça. Novamente, há aqui um desmentido, pois ao ataque do déspota contra a democracia, definível como o regime em que as decisões são tomadas pela vontade livre do povo, segue-se a declaração dele a favor desta vontade livre do povo. Também nos diz que quer construir armas nucleares para fins pacíficos e aqui talvez já estejamos no território de uma "novilingua" orwelliana.

Houve outros momentos históricos em que o poder foi exercido de forma arbitrária e destrutiva, quando a sua associação com o sadismo fê-lo

recorrer a uma linguagem que "desmente a relação de quem fala com aqueles a quem se dirige" (Bataille, 1967), e busca atingir o real através da violência, excluindo a realidade de significações e valores. Um destes momentos, na Revolução Francesa, foi o do reinado do terror, que se seguiu à tomada de poder pelos revolucionários. O discurso de Saint-Just – um dos artífices e apologista do terror que é retratado na peça *A Morte de Danton,* de Büchner (2004/1835) –, é exemplar, ao afirmar o poder com os mesmos direitos que a natureza: (...) a revolução é como as filhas de Pélias: despedaça a humanidade para rejuvenescê-la. A humanidade há de erguer-se com membros titânicos desse caldeirão de sangue como a terra ergueu-se das ondas do Dilúvio, tal como se tivesse sido criada pela primeira vez (...)"[2] (p.127).

Para Benjamin (1986), a lei natural não vê problemas no uso de meios violentos para fins justos. O terror na Revolução Francesa proveu a base ideológica para a ideia de que a violência é matéria-prima da natureza, e seu uso plenamente aceitável, uma vez que seus fins sejam justos. Ao assumirem para si as forças naturais, os defensores do reinado do terror na França se equipararam à natureza física, com os mesmos direitos que ela, por representarem a lei moral (no caso, sublinhamos, a lei moral como equivalente da lei natural e não como fruto da reflexão, da linguagem). Diz ainda Saint Just:

> (...) não somos mais cruéis do que a natureza e o tempo.... Pergunto agora: deve a natureza moral ter mais consideração em suas revoluções do que a natureza física? Não deve uma ideia, tanto quanto uma lei da física, destruir aquilo que se lhe opõe?...O espírito do universo serve-se, na esfera espiritual, dos nossos braços assim como se serve, na esfera física, dos vulcões e das inundações. Que importa morrer por obra de uma epidemia ou da Revolução? (...) (Büchner, 2004, p.126).

Cabe ressaltar aqui a autoconcessão prévia de um álibi ao estabelecer que nada há a reprovar no revolucionário, pois este não é mais cruel que a

[2] Saint-Just mente: no mito, as filhas de Péleas são induzidas por Medeia a despedaçarem e ferver o corpo de seu pai, para que ele renasça rejuvenescido do caldeirão onde foi colocado. Não surpreendentemente, se deparam com um punhado de ossos, apenas. Saint-Just tem conhecimento do que estão fazendo com a França: mergulhando-a num caldeirão de sangue, com a promessa de seu renascimento, embora sabedores de que apenas a destroem.

própria natureza, mas abre-se o campo para a possibilidade de o revolucionário entrever a possível extensão de sua atividade cruel, além da crueldade natural, e é assim que o revolucionário torna-se único árbitro e senhor da própria crueldade (Fabio Landa, comunicação pessoal).

Entre os principais revolucionários da Revolução Francesa está Robespierre, retratado por Büchner (2004) de maneira a parecer referido à estrutura perversa que não reconhece limites nem tolera diferenças e que, associada ao sadismo, busca reduzir aqueles a quem se dirige a meros recipientes das suas palavras, sem possibilidade de interlocução, por lhes negar subjetividade e opiniões. Modelo do poder absoluto que exerce o terror, Robespierre vê na guilhotina a cura de todos os vícios e, em si próprio, o braço armado da virtude que os eliminaria. Ele se ilude com sua pretensa coerência monolítica e com suas certezas; é que havia projetado para fora de si, a fim de perseguir e eliminar, tudo o que não cabia na sua definição de pureza. Prisioneiro do fanatismo, exerce o poder absoluto sobre a vida e a morte de todos e busca despistar suas contradições, através de um ativismo incessante. A fim de não ser questionado quanto à identidade que se constrói, precisa acreditar-se sem faltas nem divisões. A peça faz menção a nunca se ter envolvido com mulheres, fato que caracterizaria sua intolerância a diferenças, a começar pela sexual, paradigmática das demais. Isto porque qualquer diferença, e a sexual mais do que todas, poderiam fazê-lo perceber sua própria incompletude, insuportável para ele.

Psicanaliticamente, a paixão pelo poder de Robespierre poderia ser assimilada ao aprisionamento do Eu por uma fantasia de onipotência, quando busca confirmar seu poder imaginário através de atuações destrutivas negadoras de limites e da própria morte. Esta destrutividade corresponde ao fantasma sadiano da perversão sexual, quando a estrutura perversa se revela na negação da ordem ética (no que seria equivalente à ordem simbólica), e exclui a reciprocidade na relação com o outro, reduzido a mero corpo "objeto de gozo", (cuja destruição destrói a alteridade, o que mantém a fantasia de onipotência e completude). A fim de manter o mito de uma "completude original", Robespierre investe destrutivamente contra os que se opõem a seus desígnios, no exercício do poder arbitrário que nega a sensibilidade alteritária e

> (...) se associa a um cinismo que chega a pôr a moralidade a serviço da imoralidade, dando a morte o sentido de triunfo da onipotência a quem exerce o poder (...)(Vital Brazil, 2004, p.113).

Robespierre mata em nome da virtude, como se fosse o instrumento da realização de um princípio impessoal, a fim de eliminar o vício, também impessoal. Ele visa a afastar os empecilhos para a realização dos objetivos da Revolução: assim, efetivamente, não há assassinatos, apenas princípios abstratos que se confrontam. A despersonalização que atinge os atores e o ato culmina no apagamento do crime, o que nos leva a seguir Deleuze (1999), quando afirma que, no exercício do poder sádico, o elemento *impessoal* representa a hegemonia da pulsão da morte, que leva a destruir repetidamente como se parte de um processo apenas quantitativo, cuja repetição indefinida visa confirmar a onipotência do mal radical, que exclui significações e valores.

Os artífices do terror da Revolução Francesa buscavam uma pureza sob a égide de uma ideologia excludente das diferenças e, nesse aspecto, podem ser considerados como precursores da ideologia da pureza racial dos nazistas, assim como do ideário fundamentalista que o terrorismo advoga, e que faz eliminar os que não estão entre os fiéis. Büchner flagra esta busca da pureza no momento em que a Revolução Francesa se volta contra seus próprios princípios, como os dos direitos humanos universais que buscara instaurar e que atraiçoa através dos processos das execuções. Os direitos não pertenceriam mais a todos, mas apenas aos definidos como cidadãos. Os demais deveriam ser eliminados para purificar a República.

Na peça, Robespierre afirma que apenas os republicanos são cidadãos e que os realistas e os estrangeiros são inimigos (Büchner, 2004). O nazismo também utilizou esta atribuição de não cidadania, a fim de eliminar os que não obedeciam aos critérios arbitrados pelos nazistas. Hoje em dia, (Agamben, 2005), através de estados de exceção, o poder de estado pode retirar a garantia de proteção legal daqueles que deseja eliminar, ou reduzir à mera vida orgânica, sem qualquer referência a valores e significações. Em Guantânamo, depois de 11 de setembro, o governo americano autorizou a detenção, por tempo indeterminado, de não cidadãos suspeitos de atividades terroristas. Estes prisioneiros, não protegidos por nenhuma legislação e sem quaisquer direitos, revelam a extensão dos poderes que a situação emergencial foi chamada a justificar. Através de estados de exceção,

democracias passam a funcionar na atualidade como estados totalitários não só em relação aos sem-cidadania, como em Guantânamo, mas também em relação a todos os cidadãos cujos direitos são suspensos, deixando-os sujeitos às arbitrariedades do Estado.

O espetáculo do terror cega: assim como a perseguição desenfreada do vício escondia de Robespierre os seus conflitos internos, tendo ele projetado para fora de si próprio o que lhe revelaria suas divisões, o espetáculo da guilhotina escondia do povo a continuidade da sua miséria. De modo similar, o terrorismo atual esconde, através do espetáculo, a morte e o seu luto, que não pode ser feito.[3] Este espetáculo da violência também impede a percepção dos que desejam a sua continuidade, com o objetivo de ocultarem seus abusos de poder. Para isto, dirigem a frustração de seus subordinados para alvos externos, indicados como causas de seus males. Para Lacroix, outro revolucionário retratado por Büchner, o povo seria um Minotauro que se teria de alimentar com cadáveres, a fim de evitar ser devorado por ele.

A linguagem usada pelo terror é manipulada ideologicamente, de modo a dominar as consciências e nelas imprimir o seu pensamento único, que impede a percepção de tudo o que o contradiga. Por exemplo, o poder que os terroristas reivindicam se arroga todos os direitos, eliminando os que se encontram no seu caminho, como se fossem meros objetos a afastar. Robespierre revela, em um solilóquio: "(...) Não deixaremos que a nau da Revolução encalhe nos cálculos rasos e nos bancos de lodo dessa gente (...)" (Büchner, 2004, p.104). O uso de metáforas desvitalizadoras camufla o fato de que se cogita da exterminação de seres humanos. Fenômeno parecido ocorreu com a língua cunhada pelo nazismo, que impôs, por exemplo, que cadáveres produzidos em massa nos campos de concentração só fossem designados como trapos, ou bonecos, a fim de apagar os vestígios do crime nas consciências.

No terrorismo atual, a língua é ideologicamente manipulada a fim de produzir alucinações negativas. No terrorismo islâmico, por exemplo, os que assassinam são chamados de mártires, sem que se faça qualquer

[3] O luto é impossível de ser feito por não haver reconhecimento das perdas sofridas, necessário para seu enfrentamento através de rituais fúnebres, que subjetivam a morte; justo o oposto do espetáculo, ao qual o terrorismo recorre.

referência aos que foram assassinados. Estes mortos são negados pela língua, que também encobre o fato de ter havido um suicida (o homem-bomba que se estourou e levou outros inocentes consigo), o que a língua não registra, uma vez que a religião islâmica proíbe o suicídio. Assim que o suicida-homicida é chamado de mártir, como se a sua ação possuísse um valor transcendental, de cunho religioso, representando um sacrifício pelo bem de todos. A língua aqui se encontra a serviço de uma ideologia que exalta o valor maior de uma Guerra Santa contra os infiéis. Nos outros fundamentalismos monoteístas de nossos dias, também encontramos a camuflagem dos crimes pela linguagem: por exemplo,os meios de comunicação de massa, muitas vezes na direção oposta à do espetáculo,apresentam as guerras como episódios de *science fiction,* onde apenas máquinas estão envolvidas e ninguém morre. Neste negativo do espetáculo, encontra-se a mesma deformação da língua a serviço da ideologia. Como se houvesse um aparente prestar contas à cultura, – "mostrando", por exemplo, que a guerra santa do fundamentalismo cristão não tem derramamento de sangue – a fim de disfarçar a barbárie que nela habita. Na mesma direção, a justificativa do terrorismo por parte dos Estados como representando um antiterrorismo, busca negar, através do prefixo justaposto, a violência terrorista desencadeada, como se fosse justificável e absolvida por seus fins.

Eco (2006), ao escrever sobre os passos atrás da atualidade, refere-se centralmente ao retorno do antissemitismo, que se vale da reciclagem das mentiras ignóbeis propagadas pelos "Protocolos dos Sábios de Sião", obra forjada e atribuída a um suposto complô judaico para completo domínio do mundo. Ao atribuir crimes de sangue aos judeus, os protocolos acirram antigos ódios e funcionam como permissão a todos os descontroles odientos dos enfurecidos por tal veneno.

O autor revela que esta propaganda antissemita é encontrada em sítios islâmicos e racistas da internet e vários países árabes a veiculam na forma de novelas em capítulos ou como desenhos animados, a fim de atingirem o público infantil. Na posse deste velho e infalível desencadeador de ódios, cultivado através dos tempos e sempre acrescido de novos ingredientes e justificativas, tendo atravessado a barbárie que revelou em muitas culturas, o fundamentalismo islâmico, na sua busca de poder absoluto, consegue acender o pavio do ódio que põe em circulação a

violência que une correntes da extrema esquerda à extrema direita, unidas contra o inimigo imemorial "comum", o judeu das mil faces. Somando a isto a propaganda transmitida pela televisão palestina, também voltada para o público infantil, louvando os homens-bomba e concitando todos a seguirem seu exemplo, deixa a impressão de uma volta a uma cultura da morte, nos termos de Eco.

Entre as origens do terrorismo, estão as grandes mentiras totalitárias, (Arendt, 1966), veiculadas por ideologias que instigam a violência contra grupos determinados e que não admitem dissidências quanto às suas verdades e objetivos. O racismo como ideologia esteve na base do nazismo, cuja utopia visava à preservação da pureza da raça "ariana", eliminando tudo o que pudesse corrompê-la, como, por exemplo, o "judeu" e as suas invenções, a consciência e a moral (Faye, 1996). Faye (1996) traça a genealogia europeia da influência que atuais ideologias terroristas estão exercendo sobre o pensamento europeu contemporâneo e de como intelectuais europeus se deixaram fascinar e iludir. Mostra como Foucault (1978) havia abraçado a formulação de um governo islâmico, negando a evidência de que seria uma teocracia, por acreditar perceber as fórmulas de base da democracia revolucionária ou burguesa como tendo sido anteriormente formuladas pelo Corão; tal governo islâmico saberia preservar-lhes o valor, no caso do Ocidente cristão e industrial não mais ser capaz de fazê-lo.

Um artigo de Maati Kabal, publicado em *Libération* de 25 de março de 1996, afirma que o islâmico denuncia os judeus como traidores, que saem do caminho reto, e que seriam "os impuros". Porém o kamikaze é um anjo da morte do Corão, que precipitará os "impuros" no inferno. Faye refere-se ao grande perigo que a *vontade de reinstaurar as origens,* presente na ideologia dos terrorismos atuais como já se encontrava no nazismo representa, e que está na base do retorno à Lei da Origem que todos eles buscam, para isto afirmando o direito à violência assassina.

Apologistas contemporâneos do terrorismo, como Baudrillard (2004), estenderam o domínio semântico da expressão "potência a ser destruída", considerada como símbolo do mal: passam a representá-la também todos os que se encontravam nos edifícios atacados no 11 de setembro, seres humanos singulares não reconhecidos enquanto tais. O espetáculo encobre os assassinatos ou os utiliza para o gozo perverso da destruição.

Benjamin (1986) escreveu que o "grande criminoso", que investe contra as leis vigentes, não importando quão repelentes sejam os seus fins, desperta a admiração secreta do público. Esta admiração pode resultar não do que fez, mas sim da violência da qual foi testemunha. Ela mantém-se secreta, porque se opõe a todos os princípios do convívio civilizado, e assim revela o apelo da barbárie dentro da cultura. O grande criminoso (Freud, 1928) permite a identificação imaginária com a sua violência, dando vazão ao reprimido, ao investir contra as leis vigentes. Os terroristas contam com esta admiração secreta para respaldo à sua violência.

Para a psicanálise, o "inimigo" é muitas vezes uma projeção sobre o mundo externo daquilo que não aceitamos em nós mesmos. Na peça de Büchner, Robespierre é confrontado por Danton, que lhe faz perceber que se sente um ser superior aos demais em virtude, devido ao vício. Robespierre parece acordar da sua onipotência, perceber sua condição de sujeito dividido e que muito desconhece de si. Diz, num solilóquio: "Não sei que coisa dentro de mim engana outra (...) (Büchner, 2004, p.105). Este seu acordar durou pouco, no entanto, e logo ele retornou às chacinas, a fim de expulsar suas dúvidas e voltar à sua ilusão de coerência interna de defensor da virtude.

Baudrillard (2004), na sua apologia ao ataque às torres de NY, considera que seu desmoronamento representa importante evento simbólico, como se a morte real dos que lá estavam fosse redutíveis ao registro do simbólico. O autor busca neutralizar qualquer posicionamento ético diante do terrorismo:

> (...) [trata-se de] uma forma de passagem à ação simbólica... porque coloca a morte em cena... uma morte bem mais que real, simbólica, com sacrifício... Somente ameaça o sistema a violência simbólica, a que não tem sentido. O terrorismo não traz nenhuma alternativa ideológica ou política. Nisso ele é um evento [por sua singularidade] e um objeto de júbilo particular (...) (*ibid*, os. 45-56).

Através de um certo discurso tortuoso ao gosto dos tempos atuais, o que acabamos de ler é uma paráfrase do que já havíamos lido do Terror na Revolução, quando o revolucionário e a força natural se faziam análogos e equivalentes. Aqui é a figura estetizada do terrorismo que promove um espetáculo grandioso como a natureza e no qual a beleza e a eficácia residem na ausência de sentido. Apenas não podemos nos esquecer de que a

equivalência revolucionário-natureza é, longe de fazer consenso, e o esforço de tornar o ato terrorista um equivalente de um ato da natureza através de uma percepção imediata, é apenas um deboche e um ódio da inteligência humana (Fabio Landa, comunicação pessoal).

O autor fala de passagem ao ato simbólico, confundindo-o com a destruição pura da passagem ao ato. Valorizar a dizimação de vidas chamando-a de doação simbólica da morte enquanto arte absoluta, como faz o autor, lembra tempos míticos em que se sacrificavam seres humanos a fim de apaziguar as divindades. Além disto, o projeto dos fundamentalismos é o de domínio mundial através de um sistema único de pensamento e da eliminação de todos os adversários. De modo que Baudrillard se engana, quando afirma que o terrorismo se associa a singularidades. Ele as abomina, do mesmo modo que o terror da revolução francesa e o nazismo as abominava.

Se simbólico, o que simbolizaria o ataque terrorista? Para Baudrillard, os assassinatos em massa seriam símbolos de um apocalipse futuro. No entanto, ninguém pode furtar-se à responsabilidade pelos que virão depois: herdariam de nós um apocalipse?

O autor fala do júbilo de ver esta superpotência mundial suicidar-se em beleza, quando se refere ao ataque às torres de Nova York. Por seu poderio insuportável, diz ele, a superpotência teria suscitado toda esta violência no mundo e, por conseguinte, esta imaginação terrorista que, nossa desconhecida, nos habitaria. O terrorismo – cuja estética parece tanto inspirar Baudrillard, como os fascistas, Marinetti, por exemplo, que louvava a beleza da guerra – é sonho de todos, segundo ele, que seriam seus cúmplices. Esta manipulação da estética do terrorismo usa o espetáculo – com suas imagens forjadas[4] de maneira a mobilizarem conteúdos

[4] Imagens deflagradoras de descarga imediata foram usadas pela propaganda nazista na sua cruzada contra os "diferentes", que ameaçavam destruir a pureza da raça ariana: a caricatura, ao provocar o gozo do riso, foi sempre arma eficaz para identificar os "inimigos" como hediondos e desumanizá-los. Isto porque as imagens, em geral, têm o poder de infantilizar um público, ao capturá-lo imaginariamente e, no caso da caricatura, através do riso liberador de tensões. Com elas, os líderes conseguem massificar suas audiências, a fim de manipulá-las (Freud, 1921). Este uso de imagens infantilizadoras se encontra, por exemplo, em livros e palestras de Tarik Ali, autor paquistanês que advoga o terrorismo islâmico e que, para induzir sua platéia a admiti-lo, exibiu, quando de uma palestra no Rio de Janeiro, uma

inconscientes e a descarga imediata das tensões, a fim de impedir o uso do pensamento crítico que protegeria contra a sideração provocada pelos que massificam – propiciaria o despertar do fascínio mórbido com a pura destruição.

No doutrinar para o terrorismo, como na implantação do terror na França, aparecem os fenômenos de massa aos quais Freud (1921) se referiu, quando indivíduos se deixam infantilizar e comandar por um líder no qual se alienam. A relação do grupo com seu chefe corresponde à hipnose que uma pessoa exercita sobre outra, que abdica de sua consciência crítica a fim de submeter-se. O líder, no qual são depositadas transferencialmente todas as perfeições, passa a representar o ideal do eu de todos, e os membros do grupo identificam-se uns com os outros, perdendo sua individualidade na massa a ser manobrada (Rouanet, 2005). O canto das sereias, na Odisséia (Homero, 1930), que levava os marujos a errarem o rumo e naufragarem, submergindo no mundo mítico anterior ao aparecimento da individualidade[5] com a inscrição simbólica do seu nome próprio, corresponderia a este fascínio de líderes que tentam submeter as consciências individuais à massificação, impedindo seu acesso ao pensamento crítico, que o acesso ao simbólico viabiliza.

Referido a este contexto, Freud (1933) propôs a ditadura da razão, por nos saber habitados por pulsões destrutivas e que nos é fácil ceder a um líder que nos diz a quem linchar. Porém, do mesmo modo que existem em nós estas pulsões mortíferas, também nos habita o que em nós pensa

montagem fotográfica em que um menino urina sobre a cabeça de um soldado armado. O conflito universal entre gerações encontra aqui uma imagem que o mobiliza e o leva a uma resolução aparentemente anódina, que conta com a simpatia de todos com a puerilidade do menino Davi, que se opõe ao gigante Golias, o soldado americano armado. O uso da imagem visava conduzir o público, infantilizado pelo gozo do riso, a referendar a escalada da violência, que começara com a "brincadeira" do menino que urina na cabeça do soldado armado, passando pelo atirar pedras em soldados e tanques de guerra e chegando ao terrorismo dos homens-bomba; estes são apresentados como heróis e mártires, uma vez que seus assassinatos são escondidos pela propaganda que os identifica com o menino desarmado, cuja única defesa consiste em poder fazer pipi sobre a cabeça do soldado, representante da grande potência armada dos inimigos (Schweidson, 2004).

[5] Quando Ulysses tenta escapar do monstro mítico Holoferne, responde-lhe à sua pergunta de quem vem lá, dizendo-se Ninguém. Assim, evita ser destruído pelo monstro, por dizer-se submerso no mundo mítico e não ainda indivíduo com um nome próprio inscrito no simbólico, o que ameaçaria o poder de Holoferne.

criticamente e exerce uma razão que pode ser enriquecida por suas dimensões inconscientes, que nos permitem soluções mais complexas que as da guerra e da destruição. Ao perceber o poder avassalador das pulsões destrutivas e dos líderes que as mobilizam, Freud considerou que a única salvaguarda seria a da razão, imposta como um dever de despertar do sono hipnótico da entrega masoquista, que impossibilita a assunção da responsabilidade ética que temos uns pelos outros. No sono hipnótico podemos delegar nossas responsabilidades e evitar as dores decorrentes das perdas e dos lutos, liberados que somos de nossas histórias singulares; já o despertar implica na assunção de uma ética que nos exige o testemunhar pela morte dos outros e uma transmissão desta responsabilidade, a fim de que não se rompa o tecido comunitário e histórico que impede o domínio da destrutividade pura.

Quanto à reação aos atos terroristas, embora os repudie, o Ocidente também muito se fascina com o seu espetáculo. Baudrillard, cujo próprio entusiasmo o demonstra, opina que, ou identificados com o ataque à potência "arrogante" ou punidos, a imaginação terrorista nos habitava desde sempre. Recentemente, ataques gratuitos de traficantes a pedestres na rua do Catete, no Rio de Janeiro, quando disparos foram feitos em represália à morte de um bandido, parecem ilustrar um novo tipo de terrorismo, o "terrorismo bandido", que parece ter o intuito de atingir pessoas inocentes, que nada têm a ver com o confronto. Os bandidos têm armas poderosas e desprezam a população, ateando fogo em ônibus com os passageiros dentro e atirando a esmo, por exemplo. Em vários países, o terrorismo bandido vem-se tornando mais frequente, como se estivesse em alta o apelo da produção do espetáculo da violência, talvez por conferir um poder absoluto e arbitrário aos que estão à margem dos grupos reconhecidos pela cidadania, como acontece com os batalhões recrutados pelos traficantes. Nestes casos, parece não haver qualquer ideologia ou referência simbólica para as ações e sim o gozo sádico da destruição espetacular, como se participando do novo código do poder perverso que parece recorrer às chacinas públicas, a fim de fascinar o público com a sua dimensão de espetáculo.

Recentemente, uma socióloga apresentou numa mesa-redonda o seu trabalho de campo, para obtenção do grau de *maitrise,* numa universidade parisiense: estivera num campo de refugiados palestinos no Líbano e

buscara saber sobre os "mártires", os que se sacrificam pelo bem comum. Para os palestinos, a fundação do estado de Israel representou o desastre. A única solução possível seria tirar Israel do mapa. Não há dúvidas a respeito. Os mártires não são suicidas, ela nos diz, uma vez que o suicídio *é* proibido pelo Islam. Reconhece, arguida por mim, que se identificou com os palestinos e que chama os homens-bomba de mártires devido a esta identificação. Mas não se questiona enquanto investigadora, sobre esta perda da distância necessária para uma pesquisa, onde a observação participante exige maiores cuidados. A segunda parte da sua tese será feita no Rio de Janeiro, numa investigação junto aos negros das favelas cariocas, despossuídos, segundo ela, como os palestinos. Na platéia, vários representantes dos movimentos negros das favelas. Pergunto-me se o dinheiro do petróleo estaria financiando a arregimentação de "mártires" locais.

Der Spiegel, de 22 de maio de 2006, traz que a orquestra sinfônica iraniana está ameaçada, a revolução islâmica não a ouve com bons ouvidos, ainda mais quando se tocam compositores ocidentais. Por outro lado, a fabricação das armas nucleares está progredindo a todo vapor; as mulheres são cada vez mais proibidas e seus desejos proscritos. Livres para escolherem a morte. Através do ato terrorista, mas somente através dele, seus nomes singulares alcançariam o reconhecimento do simbólico. Não espanta, escreve o repórter que, a sexualidade proibida, – eu acrescentaria: e com a morte "proposta" como única saída da prisão que suas vidas representam – os jovens nas grandes cidades estejam usando cada vez mais drogas.

O objetivo da prática psicanalítica vai na contramão desta cultura da morte, uma vez que se apóia no reconhecimento do desejo significado no Outro. Vital Brazil (2004) escreve que o objetivo da análise é o de transformar este poder narcísico em um outro poder legitimado, que aceita a heterogeneidade na cultura e o pluralismo das ideologias, por referir-se à estrutura da neurose e às leis que regem a cultura, retirando de cena uma das origens da violência terrorista.

O discurso da violência e da destruição, que incita ao ódio e ao ataque contra grupos humanos, foi declarado criminoso pela ONU, em 1948. Este mesmo repúdio deve receber a negação do Holocausto, que fere o direito à memória, o direito das vítimas à perpetuação do que viveram.

Garaudy foi condenado por este crime, uma vez que o tribunal considerou que a negação da história não é busca da verdade, mas um esforço para reabilitar o regime nazista. (Lafer, 2006). Em 1969, diante do louvor à violência revolucionária feito por Fanon e outros intelectuais de esquerda, Hannah Arendt escrevia:

> (...) A prática da violência, como toda ação, transforma o mundo, mas o mais provável é que o transforme num mundo mais violento (...)(p.80).

O ato psicanalítico se opõe ao terrorismo: enquanto que este afirma o desejo de morte como o que lhe dá poder sobre o adversário (não há nada a perder para quem busca a morte), a psicanálise afirma a vida ao se opor à destrutividade da pulsão de domínio. Basicamente perverso, o terrorismo recusa o enigma da diferença e não reconhece a finitude, impedindo a denúncia de uma fantasia de onipotência e de completude imaginária, associada ao desejo inconsciente. O ato terrorista busca impedir a simbolização da morte, através dos assassinatos em massa, que não permitem os rituais fúnebres, de modo a impossibilitar a inscrição simbólica dos nomes singulares. Lacan propôs, como exemplo de conduta ética para o psicanalista, o ato de Antígona, que luta contra o seu tio Creonte, a fim de enterrar o corpo do seu irmão Polinice, que se revoltara contra aquele. Ela se opõe aos desígnios do seu tio, que determina que o corpo do seu irmão fique exposto aos olhares de todos, na sua desintegração orgânica. Antígona se insurge contra a lei que legitimava o exercício de um poder abusivo que redobrava o fato da morte e que pretendia, com a segunda morte, o cadáver exposto na sua dissolução orgânica, realizar o apagamento do sujeito, através da extinção do nome de um sujeito desejante, transformando-o em um cadáver sem nome. Os elementos decompostos do corpo simbolizariam o "nada" absoluto da morte não significada. Antígona age para redimir o desejo e a história, opondo-se à abolição do nome do seu irmão de uma história onde ele imprimiu seu desejo em várias dimensões, inclusive a política. Antígona, por ser a" representação do feminino", e, portanto, tendo aceito a castração como falta simbólica, além de saber da destrutividade do poder narcísico, é quem "(...) reafirma que todo desejo 'é desejo de outro desejo', é desejo de reconhecimento do desejo..." (Vital Brazil, 2004, p.104). Para Vital Brazil (2004), a psicanálise, assim como Antígona, se opõe ao exercício do poder destrutivo, associado à paixão pelo poder

perverso, a serviço da glorificação de um mestre absoluto, que só pode identificar-se com um poder de destruição, e visa transformar este poder de destruição em poder legitimado, referido à ambição do poder e à normalização neurótica do Édipo, submetido à lei do simbólico que afirma limites, valoriza diferenças e aceita a contingência histórica.

O poder perverso de Creonte enterrou Antígona ainda em vida dentro de muros, de onde só escaparia morta. As mulheres no Irã podem desejar a morte e alistar-se para serem mártires. De resto, pouco podem, uma vez que desejar lhes é interdito. O terrorismo nutre-se da morte enquanto escolha possível, a fim de escapar de prisões. A psicanálise denuncia este uso do poder perverso.

Além de sua função de denúncia, a psicanálise teria um imenso papel a desempenhar na atualidade, diz-nos Fabio Landa (2006). Isto porque ela possivelmente representa "o último espaço laico, em que algo como um diálogo (...), possa ter lugar (...)". Neste tempo em que ressurgem as "(...) ideologias totalitárias (...) mais do que nunca, a psicanálise surge como esse espaço antitotalitário." (Landa, 2006, p.5).

Neste tempo de ideologias que fanatizam, o espaço do diálogo é também a inauguração de um tempo necessário para ouvir o outro. Ao nos referirmos a esta dimensão de diálogo, cuja possibilidade deve ser endereçada antes de tudo, por representar a via simbólica necessária a fim de evitar a catástrofe, temos de repensar o ato de Antígona .Assim como Creonte, ela não recua sobre seu desejo, e o persegue como se mais importante do que a própria vida. Ela não possui nenhuma liberdade, visto não poder nada conceder, nem de nada abdicar. Ela se identifica totalmente com sua causa, o que a faz insensível aos que ama e que a amam. Ela responde à destrutividade de Creonte com a sua própria. Por conceber um Creonte que nada possa ouvir dela, só lhe resta a violência dele, como se em espelho. Dimensões como as do perdão, perda (poder perder alguma coisa, abdicar de alguma coisa) e doação parecem ausentes das suas ações (EduardoVidal, comunicação pessoal). Creonte e Antígona não podem relativizar suas causas.Apaixonados pelo poder absoluto, se tornam suas presas; como peças de um xadrez que o poder perverso joga, eles se dirigem para a destruição. O tempo se acelera na luta entre os oponentes e impede a reflexão. Seria necessário um tempo para negociar,questionar as causas e ideologias que se imbuem de certezas e surdez para um outro ponto de

vista. A psicanálise questiona as certezas imaginárias e permite a elaboração do que se passa no campo intersubjetivo, a fim de agir sobre ele; Antígona e Creonte se movem vertiginosamente na direção do desastre, à ação de um corresponde a reação do outro. As ideologias se confrontam ameaçadoramente, num jogo de espelhos que permite antevê-los estilhaçados. Na direção oposta, Amos Oz vem chamando insistentemente para a mesa de negociações, Daniel Barenboim e Edward Said deram origem a uma orquestra composta de crianças palestinas e judias: as crianças reconhecem este espaço transicional onde podem brincar, conviver com as diferenças e juntas criarem uma língua, a música que fazem existir. A psicanálise pode se propor a ser este espaço, oferecendo o que faz pontes entre as diferenças, para que resulte a criação conjunta de comunidades possíveis.

No filme *Free Zone,* de Amos Gitai, ouve-se a canção da *Hagadad de Pessach,* enquanto que, em primeiro plano, vê-se o rosto de uma moça chorando sem parar. A canção conta que o pai comprou um cabrito por dois vinténs; e veio o gato que comeu o cabrito; e veio o cachorro, que mordeu o gato; e veio a vara, que deu no cachorro; e o fogo, que queimou a vara; e a água, que apagou o fogo; e o touro, que bebeu a água; e o *shochêit,* o açougueiro, que matou o touro; e o anjo da morte, que matou o açougueiro; e veio o Santo, bendito seja, e matou o anjo da morte.

A cada novo personagem que entra em cena, os precedentes e suas ações são repetidos, como se recapitulando tudo o que até então aconteceu.[6] No filme, a intérprete continua, dizendo que todos os anos ela faz as quatro perguntas rituais do Seder de Pessach, mas que, este ano, ela tem mais uma pergunta a fazer: “quando cessará este círculo de horrores?” Esta é a pergunta que fazemos. Com os que foram fanatizados, não há como negociar, e a paz ainda menos, mas podemos tentar descobrir como impedir a fanatização crescente. Desfazê-la, quando ainda possível. Fazer valer as leis, que protegem a vida humana e proíbem a propaganda falsa e odienta. Apoiar as iniciativas de paz. Trabalharmos para que elas se multipliquem.

[6] Assim que a última estrofe conta da vinda do Santo e, em seguida, recapitula tudo o que aconteceu antes: “E veio o Santo, bendito seja, e matou o anjo da morte, que matou o “shochêit”, que matou o touro, que bebeu a água, que apagou o fogo, que queimou a vara, que deu no cachorro, que mordeu o gato, que comeu o cabrito, que Papai comprou por dois vinténs, um cabrito, um cabrito.

Protestar contra o que impede o luto e todos os sentimentos humanos, como a dor dos pais cujos filhos foram “suicidados”, em nome de ideologias enlouquecidas. Tentar formular uma lógica do tempo presente a partir da psicanálise, que se enderece às subjetividades envolvidas no conflito. Rever Free Zone e prestar atenção aos momentos em que os protagonistas se encontram e criam um espaço transicional, a brecha através da qual a paz, que nem o Messias, à diferença da violência, poderá entrar, como escreveu Benjamin nas suas *Teses sobre a Filosofia da História* (1969) , a fim de redimir o mundo.

Edelyn Schweidson – Psicanalista
Doutora em Psicologia Clínica – New School for Social Research – New York
Bolsa de Pós-doutorado do CNPq
Membro dos Amigos Brasileiros do Paz Agora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. *State of Exception.* Chicago: The University of Chicago Press. 2005.

ARENDT, H. *On Violence* Harcourt. New York: Brace, Jovanovich, Publishers. 1969.

ARENDT, H. *The Origins of Totalitarianism.* New York: Harcourt, Brace, 1966.

BATAILLE, G. (1985) citado por Eugénie Lemoine-Luccioni in “Le Sphinx”, *L'Ane, le magazin français, 20,* p.13, jan/fev.

BAUDRILLARD, J. *A Violência Mundial* in A Violência do Mundo, Rio de Janeiro: J. Salomão Editora, 2004, ps. 32-56.

BENJAMIN, W. *Reflections.* New York: Schocken Books. 1986.

BENJAMIN, W. *Theses on the Philosophy of History.* In *Walter Benjamin – Illuminations.* New York: Schocken Books. 1969. H.V. *Psicanálise Cem Anos Depois.* Rio de Janeiro: Booklink publicações Ltda.. 2004,

BÜCHNER, G. (1835) *A Morte de Danton* In “ Büchner na Pena e na Cena, J. Guinsburg e I. D. Koudela (orgs.), São Pauto: Editora Perspectiva, S.A.. 2004, ps. 71-164.

DELEUZE, G. *Critique et Clinique.* Paris: Éditions du Minuit. 1999.

DELEUZE, G. *Sade-Masoch,* Lisboa: Assírio & Alvim Sociedade Editorial. 1973.

ECO, U. *A Passo di Gambero – Guerre Calde e Populismo Mediatico.* Milano: Bompiani.

FAYE, J.P *Le Siècle des idéologies.* Paris: Armand Colin/Masson. 1996.

FREUD, S. (1933) *Why War?* (Einstein and Freud). In Vol. XXII of the Standard Edition of the complete psychological works of Sygmund Freud, London: The Hogarth Press. 1964, ps. 197-215.

FREUD, S. (1928) *Dostoevslry and Parricide.* In Vol. XXI of the Standard Edition of the complete psychological works of Sygmund Freud, London: The Hogarth Press. 1961, ps. 175-194.

FREUD, S. (1921) *Group Psychology and the Analysis of the Ego* In vol. XVIII of the Standard Edition of the complete psychological works of Sygmund Freud. London: The Hogarth Press. 1955, ps. 67-143.

Homer. *The Odissey.* New York: Macmillan Publishing Co., Inc.. 1930.

LACAN, J. (1959-1960) *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII: L'Éthique de la psychanalyse.* Paris, France: Éditions du Seuil. 1986.

LAFER, C. Palestra sobre Simon Wiesenthal, em 8 de junho de 2006, no Rio de Janeiro.

LANDA, F. *Rumos da Psicanálise – Entrevista com Fabio Landa* in Revista 18, Centro de Cultura Judaica, São Paulo, Ano IV – número 15 – Março/Abril/Maio 2006.

OZ, A. Aidez-nous à nous divorcer, Paris: Gallimard, 2004.

ROUANET, P. S. *A Guerra dos Fundamentalismos* apresentado no Colóquio "Memória e cinzas", na UERJ, 2005 (no prelo).

SCHWEIDSON, E. *Tang Ali et ses publics* In Le Coq-Héron, 179, Décembre 2004, " Tout sur mon père, ps. 138-149.

Conversão e intolerância no mundo ibérico medieval: um estudo de caso sobre a comunidade judaica de Mahón (Menorca). Ilhas Baleares, século V d.C.

Renata Rozental Sancovsky

Em consonância temática, teórica e metodológica com a pesquisa de doutoramento desenvolvida no âmbito do Laboratório de Estudos sobre a Intolerância da USP, *Judeus e Conversos na Espanha Visigoda: Marranismo e Antissemitismo. Século VII d.C*, tomamos por objetivo neste trabalho analisar os discursos de persistência do pensamento antissemita no mundo mediterrâneo, ao despontar do medievo.

No decorrer da narrativa, verificaremos que a prática de um projeto político-religioso de intolerância sobre os judeus e o Judaísmo hispânico, pautavam-se, sobretudo, nos princípios ideológicos outrora perpetrados por expoentes da Igreja Católica, atuantes ainda no contexto do Baixo Império Romano Cristianizado. Estamos nos referindo, especificamente, a um grupo da intelectualidade cristã mediterrânea, cujos escritos compõem o universo narrativo da *Patrística Clássica.*

Neste sentido, propomo-nos a identificar e avaliar os graus de receptividade e circularidade dos discursos patrísticos sobre a intelectualidade cristã das Ilhas Baleares, notadamente sobre o pensamento de Severo, Bispo da diocese de Menorca *(Mahón ou Magona),* nas primeiras décadas do século V d.C. Fatores que construíram o propício cenário para o primeiro episódio de conversões forçadas de judeus ao Cristianismo no mundo medieval.[1]

De Eusébio de Cesáreia,[2] Bispo responsável pelo processo de cristianização do Imperador romano Constantino e da aproximação entre Igreja e Estado (entre 313 e 325 d.C aproximadamente), o mundo hispânico

[1] In: AMENGUAL, J. Consenci.Correspondència amb Sant Agusti. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1987. Escriptors Cristians, I. p.37-84. "Carta-circular de Severo." In:GARCIA MORENO, Luis A. Los Judios de la Espana Antigua: Dei Primer Encuentro aI Primer Repudio. Madrid: Rialp, 1994. p.177-200.

[2] EUSEBIO PANFILIO, O BISPO DE CESARÉIA. Historia Eclesiastica. Texto, traducción, introducción y notas de Argemiro Velasco Delgado. Madrid: Catolica, 1973. (Biblioteca de Autores Cristianos, 1 e 2).

balear iria perpetuar o estigma judaico do deicídio. De João Crisóstomo (347-407 d.C)[3] seria endossada a total inviabilidade de convivência judaico-cristã, além da necessária destruição da cultura judaica local.

De Agostinho de Hipona (354-430 d.C),[4] viria a suposta solução ao "problema judaico" balear – a conversão maciça de toda a comunidade ali residente, indicando as dimensões posteriormente erigidas de extensão das práticas locais de intolerância sobre todas as comunidades judaicas hispânicas e mediterrâneas.[5]

Repleto de metáforas – religiosas, sociais e biológicas —, o discurso de Severo de Menorca acompanha propositalmente a lógica agostiniana de salvação e punição judaicas. Os trágicos acontecimentos de Mahón, no ano de 417 d.C, evidenciam aos historiadores do fenômeno da intolerância, a gênese das práticas de violência física e simbólica que, *a posteriori,* seriam verificadas por toda a Península Ibérica Visigoda (século VI e VII) e, mais à frente, sobre a Espanha inquisitorial do século XVI.

Diante da relevância apresentada pelo tema, procuramos ao longo do trabalho traçar um diálogo com os principais pressupostos teóricos do pensamento intolerante. Com relação à análise do discurso intolerante e às metodologias intrínsecas a este exercício, buscamos desenvolver uma clara diferenciação entre o universo de projeção das ideias de Severo de Menorca – *locus* onde o autor propriamente erige sua rede relacional e mitológica a partir da qual irá pôr em prática suas teorias –, e o universo do receptor, representado não só pela comunidade judaica balear *(locus* de resistência e argumentação), mas também pelos habitantes da diocese de Menorca.

[3] JOÃO CRISÓSTOMO. *Adversus Iuddaeos*. (387 d.C). In: Medieval Source Book: Saint John Chrysostom. Homities Against the Jews. http://www.fordham.edu/hatsall/source.

[4] AGOSTINHO DE HIPONA. A Cidade de Deus Contra os Pagãos. Petrópolis, RJ: Vozes, São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. 3.ed. (Coleção Pensamento Humano) 2 Vols.; Do mesmo autor: A Instrução dos Catecúmenos. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973.; Obras de San Agustin. CARTAS. Texto, introducción y notas dei Padre tope Edición Bilingue. Madrid: Católica, 1951. (Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo VIII).

[5] Sobre este assunto versa nossa tese de doutorado: práticas de conversão arbitrária dos judeus ibéricos na Alta Idade Média Visigoda, seus desdobramentos sociais (conversos e judaizantes), identitários (marranismo) e implicâncias políticas para os poderes teocráticos medievais.

Todos sujeitos históricos, leitores e receptores do discurso de Severo, mas também produtores de múltiplas leituras possíveis sobre o discurso intolerante original. É neste sentido que Roger Chartier chega a identificar as práticas de interpretação discursiva (em sua diversidade e complexidade) enquanto formação de *comunidades interpretativas.*[6]

Severo de Menorca e os judeus baleares

As primeiras referências à presença judaica na Península Ibérica estão na Bíblia Hebraica. Em curta narrativa, o profeta *Ovadiah* (Abdias) menciona a existência de uma terra longínqua, de nome *Sefarad.* Em tal texto, de difícil identificação cronológica, *Ovadiah* relata que, nesta terra, habitariam muitos membros do povo de Israel, segundo ele, exilados de Jerusalém.[7]

Na Bíblia Cristã, encontramos também importantes menções de Paulo de Tarso sobre *Sefarad ou Hispania* (nomenclatura romana para a região). Paulo via urgência na pregação do Evangelho não somente na Palestina, mas principalmente, entre os judeus que habitavam a *Hispania.*

As fontes talmúdicas do século IV também apontam para a existência de intercâmbios entre Palestina e Hispania. Entretanto, ainda que o comércio de pescado fosse destacado como atividade comum, sabemos que os vínculos entre as duas regiões não se limitavam às trocas comerciais. Alguns trechos do Talmud chegam inclusive a associar a chegada de judeus à *Sefarad* à destruição do 2º Templo de Jerusalém, no ano de 70 d.C , ocasião em que muitos judeus teriam abandonado ou negociado suas propriedades, para viverem em países situados além dos mares.

[6] CHARTIER, R. (Dir.) Práticas de Leitura. São Pauto: Estação Liberdade, 1996.

[7] Em Abdias, 20 "(...) *Os exilados, este exército, dos filhos de Israel, tomarão posse do país de Canaã até Sarepta, e os exilados de Jerusalém, que estão em Sefarad, tomarão posse das cidades do Neguev* (...)" Cf. Bíblia de Jerusalém. 3.ed. São Paulo: Paulus, 1994. p.1764. De fato há uma imprecisão cronológica em torno do Apócrifo de Ovadiah, que pode oscilar do século IX a.0 ao III a.C. Entretanto, uma leitura atenta do texto nos Leva a supor que seus escritos sejam frutos de dificuldades encontradas pelo Judaísmo Helenístico do século VI a.C, na convivência com o domínio e o exílio babilónio decretado por Ciro, após a destruição do 1º Templo de Jerusalém, em 586 a.C. Todo o discurso do profeta gira em torno da recuperação de Canaã pelos filhos de Israel e do retorno dos exilados.

Para grande parte da historiografia espanhola,[8] a formação da diáspora judaica mediterrânea não pode ser explicada apenas por um único fator. Das atividades comerciais, das dificuldades de convivência com ptolomeus, selêucidas e Césares, aos contratos matrimonais e aos problemas de superpopulação palestina durante o período romano, todos esses elementos podem ter contribuído para o fortalecimento dos vínculos entre Palestina e a *Sefarad.*

Entretanto é no despontar do século V d.C, que as referências aos judeus hispânicos assumem uma maior significação. Em Menorca, uma das ilhas componentes do arquipélago balear, o presbítero Severo é nomeado ao cargo episcopal, assumindo a administração religiosa de suas principais cidades: Magona *(Mahón)* e Iamona. Em d.C, Severo elabora um dos mais densos conjuntos textuais que atestam, detalhada- mente, a presença de comunidades judaicas no mundo ibérico.[9]

Ainda que alguns estudiosos tenham levantado problemas quanto a sua real datação ou autenticidade, hoje, superados os impasses metodológicos, a historiografia considera os escritos de Severo fonte legítima para a análise das relações judaico-cristãs na Península Ibérica Medieval.[10] O medievalista Luis Garcia Iglesias[11] chega a admitir,

[8] GARCIA IGLESIAS, Luis. Los Judios en la Espana Antigua. Madrid: Cristiandad, 1978;. "Motivaciones de ta PolíticaAntijudía dei Reino Visigodo en el Siglo VII." In: Actas dei Coloquio – Estructuras Sociales durante la Antiguedad. Faculdad de Filosofia y Letras-Universidad de Oviedo, 1977.; GARCIA MORENO, Luis A. Los Judíos de La Espana Antigua. Op.cit.

[9] Neste texto, será utilizada a versão latina original da Epístola de Severo de Menorca, disponível na PATROLOGIA LATINA DATABASE. www.pld.chadwyck.com. Versão Completa da Patrologia de J.P.MIGNE. SEVERO DE MENORCA. *Epistola Severi ad Omnem Ecclesiam, De Virtutibus ad Judaeorum Conversionem in Minoricensi Insula Factis in Praesentia Riliquiarum Sancti Stephani*. Faremos uso, igualmente, da versão castettana elaborada por Luis A. Garcia Moreno, ancorado na tradução de J. Amengual. AMENGUAL, J. Consenci.Correspondència amb Sant Agusti. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1987. Escriptors Cristians, I. p.37-84. GARCIA MORENO, Luis A. "Carta-circular de Severo." In: Los Judios de ia Espana Antigua: Dei Primer Encuentro ai Primer Repudio. Madrid: Rialp, 1994. p.177-200.

[10] Cf. GINZBURG, Cano. "La Conversione degli Ebrei di Minorca." **Quardeni Storici**. Nuova Serie. Bologna: II Mulino, aprile 1992. n.79. p.277-289. Junto à Ginzburg, outros historiadores defendem a incontestável autenticidade da carta de Severo, entre os quais cabe citar, Yitzhak Baer, Luis Garcia Iglesias, Luis A.Garcia Moreno e Peter Brown.

inclusive, que a Epístola redigida pelo Bispo de Menorca possuiria excepcional importância por se tratar do único documento que se poderia utilizar para os judeus da *Sefarad* no período.

Talvez em virtude de suas ansiedades religiosas, inerentes à função de uma liderança episcopal no início do medievo ibérico, Severo faz da região de Magona objeto de importantes reflexões sociais e teológicas, legando aos historiadores indispensáveis dados sobre os judeus das Ilhas Baleares.

Ao discorrer sobre uma série de episódios deflagrados em sua diocese, que redundaram na maciça conversão da comunidade judaica de *Mahón* – a primeira da História Ibérica Medieval – Severo escreve sobre os judeus e seu Judaísmo. Escreve, com clara preocupação, sobre os complexos esquemas de organização dessa comunidade e principalmente, sobre suas relações, um tanto amistosas, com as comunidades cristianizadas locais.

Severo abre sua narrativa demonstrando, com pesar, os infortúnios ocasionados pela indesejável presença judaica em *Mahón.* Chega a subestimar o destino de sua diocese exaltando, comparativamente, a sorte e o privilégio alcançados por Iamona. Enquanto Magona sofria com a "maldade e ferocidade" judaicas, em Iamona, afirma Severo, não havia judeus. Por intermédio da providência divina, haviam sido expulsos ou amaldiçoados por doenças fatais. Para o Bispo, a convivência cotidiana com o Judaísmo agredia a integridade e os propósitos da Igreja.

A filiação de Severo aos ideais anti-judaicos da Cristologia Patrística do século IV coloca-se de forma bastante nítida. Os estigmas teológicos relacionados aos judeus compõem um cenário discursivo que explora o ódio à diferença e consolida uma doutrina persecutória.

Alegoricamente comparados a escorpiões e serpentes, os judeus tinham sua imagem imediatamente projetada no veneno que emanaria de tais criaturas nocivas – o veneno da palavra, da disseminação de ideias contrárias ao Cristianismo, ou simplesmente, da reafirmação da própria fé judaica.

[11] GARCIA IGLESIAS, Luis. "Los Acontecimientos de Mahón." In: Los Judíos en la España Antigua. op.cit. p.87.

> (...) Iamona todavía ahora conserva un antiguo regalo de Dios: que en ella no puedan habitar judíos. A muchos que temerariamente se han atrevido a ello, como dicen antiguas tradiciones, los ha expulsado uma imprevista enfermedad, o les ha hecho desaparecer uma muerte repentina, o incluso los há destrozado un rayo, hasta el punto de que lo conocido de estas noticias a los mismos judíos les ha hecho tener miedo para no atreverse a volver a internalo. (...) Así pues, mientras en Iamona ni siquiera de paso se atrave a acercarse ninguno entre los judíos – que com razón se les compara, por su maldad y ferocidad – con los lobos y los zorros –, Magona estaba infestada de tantos judíos – como si se tratara de serpientes y escorpiones – que cotidianamente la Iglesia de Cristo era atacada por ellos.[12]

Comparados então aos animais peçonhentos, os judeus de *Mahón* suscitavam no imaginário mítico-religioso de Severo sentimentos simultâneos de rancor e medo.

> (...) Ahora bien, aquel antiguo privilegio carnal recientemente se nos há convertido em espiritual, de modo que, tal como está escrito, 'aquella generación de víboras' que atacaba con sus mordiscos envenenados, golpeada súbitamente por la fuerza divina, ha vomitado aquel su mortífero veneno de la incredulidad (…).[13]

O rancor adviria das seculares acusações que pesavam não somente sobre os judeus hispânicos como os de todo o Mediterrâneo medieval – o deicídio e a insistente infidelidade a Jesus.[14] É interessante verificar que os chamados protocolos de leitura da Bíblia estavam pré-definidos pelas concepções teológicas oficiais da Igreja Católica. Sua autoridade avaliza as interpretações possíveis e permitidas sobre as Sagradas Escrituras, subtraindo, em nível de linguagem,[15] outras possibilidades interpretativas. A raiz da intolerância cristã aos judeus residia, especificamente, nos sucessivos processos de subtração da linguagem cultural judaica em

[12] SEVERO. Carta, 3.
[13] SEVERO. Carta, 3.
[14] Ancoradas nas teorias de Eusébio de Cesaréia e Agostinho de Hipona, o Cristianismo dos séculos IV e V fundamentou mecanismos persecutórios aos judeus, a partir do ideal de salvação obrigatória. Esta concepção será reapropriada pelos poderes visigodos na Península Ibérica, a partir de finais do século VI.
[15] Sobre a intolerância, como processo de ausência de linguagem e adoção da violência, física ou simbólica, ver : WIE SEL, E. "Prefácio" In: A **INTOLERÂNCIA: Foro Internacional sobre a Intolerância.** Op.cit. p.7-9.

benefício das construções e imagens idealizadas pelos cristãos a respeito dos judeus.

Determinar, de forma autoritária, os limites e controles sobre a circularidade de textos judaicos indesejáveis constituiu-se em um dos vários mecanismos encontrados pela Igreja Ibérica no sentido de aculturar as comunidades judaicas locais.

Quanto ao medo, este manifestava-se sob ponto de vista social e organizacional. Severo preocupou-se em apresentar aos seus leitores, com um detalhismo antes jamais verificado em um discurso eclesiástico, a personalidade do Rabino Teodoro e de todos os seus familiares. Além de externar os suportes comunitários judaicos de *Mahón,* Severo dá vida aos personagens de sua narrativa. Confere rosto e nome aos protagonistas de seu discurso. Os judeus de *Mahón* adquirem identidade, o que diferencia, mais uma vez, a documentação do Bispo de Menorca, das demais produzidas sobre os judeus na Península Ibérica.

Severo e Teodoro, sujeitos históricos coletivos, antagônicos, auxiliam a historiografia medievalista, no que tange à análise das formas de organização da comunidade judaica no século V.

Teodoro é descrito por Severo como um líder religioso, carismático e cosmopolita, um "doutor da lei", um Rabino que simultaneamente acumulou funções de patrono municipal e *"defensor civitatis"*.

> (...) El pueblo judío se apoyaba principalmente en la autoridad de un cierto Teodoro, que en aquella ciudad era un hombre importante por su fortuna y por su carrera civil, no sólo entre los judíos sino también entre los cristianos. Y es que entre aquéllos era doctor de la ley y, para emplear un término suyo, "padre de los padres". En su ciudad había ejercido todos los cargos de la curia, y ya había sido defensor e incluso ahora era considerado patrono del município (…).[16]

Através da rede de atribuições políticas e religiosas de Teodoro percebe-se que, no despontar do medievo, a imagem do Rabino incorpora novos direcionamentos e encargos sociais. Além da já tradicional

[16] SEVERO. Carta, 6.

representatividade espiritual e sobrenatural,[17]apresentase como detentor de um poder étnico.[18] Enquanto representação, o Rabino torna-se a imagem da unidade perante a diversidade, da "sabedoria como salvação".[19]

Perante a iminência de um universo judaico que parecia desmantelar-se, eis que o Rabino assume a responsabilidade de reerguer a fé de sua comunidade, abalada pela ascensão do universalismo cristão e pelo choque da desilusão messiânica que, gradativamente, destruía a escatológica expectativa judaica pela redenção final.

A disposição do poder político no mundo judaico nos primeiros séculos medievais configura-se, prioritariamente, na organização conferida pela autoridade rabínica dentro dos vários núcleos comunitários. Politicamente constituída por assembleias de caráter local, esta autoridade é composta, em sua maioria, por rabinos ou arquissinagogos.

Como pilar moral e espiritual da localidade, caberia ao poder de sua palavra determinar como deveria proceder uma adequada conduta judaica,[20] com base em princípios éticos e ordenadores oriundos da tradição religiosa mosaica. Neste sentido, podemos definir seu poder como protocolar, como aquele que consolida e impõe concepções de mundo que deveriam formar o "senso comum" comunitário.

Como pilar judicial e administrativo, o Rabino determinaria direitos de propriedade e, à sua autoridade, seria reservado o direito decisório acerca de querelas, seja sobre bens fundiários, assuntos de negócio, comércio ou

[17] Cf. NEUSNER, J. Judaism and Christianity in the Age of Constantine. Chicago: Chicago University Press, 1987. p.13-28.
[18] Cf. BAER, Y. "Ideais Sociais na Segunda Reunião Judaica." In: UNESCO – Vida e Valores do Povo Judeu. São Paulo: Perspectiva, 1972. p.65-90.
[19] Idem.Ibid.
[20] "(...) *Durante o período tanaitico (período de compilação da Mishná [versão oral da Torá – II séc d.C] os discípulos dos Hachamim [do hebraico, Sábios. Doutos] são obrigados a cultivar uma linguagem, porte e estilo que os distinguiam. Isto, consequentemente, desenvolveu um verdadeiro código de maneiras a serem seguidas pelo Haham (Sábio) no seu aspecto público. Dessa forma, o Rabi Iohanan advertia que "qualquer erudito sobre cujo vestuário se observe uma mancha de gordura, é digno de morte* (...)" Cf. URBACH, E.E. "Caráter e Autoridade do Sábio Talmaico." In: UNESCO. Vida e Valores... Op.cit., p.150.

matrimônio.[21] A notoriedade alcançada por Teodoro em toda a cidade de *Mahón* revela, fundamentalmente, a conturbada dinâmica de coexistência de judeus e cristãos na Península Ibérica Medieval. Interação e isolacionismo convivem lado a lado, uma vez revelados por nosso autor, os graus de influência exercidos por Teodoro sobre a população citadina composta, em sua maioria, por comerciantes e artesãos.[22]

As concepções judaicas de Teodoro poderiam ser facilmente difundidas em meio às camadas populares de *Mahón* por intermédio de uma prática criada pela própria Igreja Católica: as Disputas.[23]

> (...) Si no me equivoco, habían pasado tres dias, durante los que los nuestros persistieron en la oración y los judíos en su perfidia. Después de este tiempo, vino Teodoro, rodeado por la muchedumbre de su tropa, al lugar en que quedaban solo las paredes de la sinagoga (...); y en este lugar también se reunió conmigo la multitud de los cristianos, cuando Teodoro, disputando audazmente sobre la Ley, comenzó a confundir y a reírse de todas las objeciones;[24]

As recorrentes convocações feitas por Severo a Teodoro faziam parte do rol de condutas religiosas eclesiásticas no sentido de estigmatizar publicamente o Judaísmo. Construíam-se, durante a realização do embate, sentimentos coletivos de depreciação dos judeus e de seu Judaísmo, acompanhados de palavras de ordem e estímulos teológicos supranaturais, como o milagre, a salvação, o pecado, a pureza.

> (...) Así pués, gritando todos por igual, con el estruendo máximo que una sola voz, dijeron: "Teodoro, cree en Cristo" Admirable la

[21] Sobre as funções rabínicas na sociedade judaica oriental ver: NEUSNER, J. Op.cit.,. p.25-26.
[22] GARCIA MORENO, Luis A. Los Judios de la Esparia Antigua... Op.cit. p.59.
[23] As disputas tornaram-se prática comumente exercida pela Igreja Ortodoxa a partir do século IV, quando o Cristianismo, suas instituições e hierarquias passaram a fazer parte da lógica do Estado Romano. Ao serem intimados a discutir assuntos "da Lei", os judeus viam suas autoridades comunitárias e seus textos rabínicos serem condenados à pena da não existência. A cultura rabínico-talmúdica, essência do Judaísmo ibérico no despontar do Medievo, era publicamente responsabilizada por desafiar as verdades cristãs ou ainda, por comprometer a imagem da Igreja. Sobre esse assunto é interessante a obra de Hyam Maccoby. Judaism on Jewish-Christian Disputations in the MiddleAges. London: Littman Library of Jewish Civilization, 1996.
[24] SEVERO. Carta, 16.

misericordia del liberalísimo Señor, pues mientras se le pedían cosas pequeñas, aun mayores, las concedia. Sin lugar a dudas se trata de um admirable milagro del Omnipotente, pues Él mismo cambió en los oídos de los judíos el sentido de este clamor.

Através das disputas, a Igreja menorquina acreditava conseguir fundamentar no imaginário religioso popular os seus argumentos de intolerância contra os judeus, reduzindo desta forma os níveis alarmantes de interacionismos judaico-cristãos até então verificados em *Mahón.*

Acreditava-se igualmente que através dessas discussões a Igreja – através de Severo – pudesse mostrar aos judeus sua nulidade nos assuntos ligados à fé, ou ainda, que assumissem a responsabilidade pela morte de Jesus e pela sua infidelidade.

Em uma das várias convocações, os judeus haviam sido intimados para uma disputa no dia de *Shabbat,* a ser realizada dentro de uma Igreja. Severo relata a sua indignação pela recusa dos judeus em participar da disputa no dia de sábado, em pleno templo cristão:

> (...) Así pues, llegamos a Magona, y al instante yo anuncié, con el envío de unos clérigos, mi llegada a los judíos y les rogué que se dignaran a acercarse a la iglesia. Sin embargo ellos nos remitieron un sorprendente mensaje: que no les era oportuno entrar en la iglesia – creo que para no contaminarse –, pues era sábado, cuya festividad si la hubieran corrompido com acción alguna hubieran incurrido en el más grande de los pecados. (...) Que lo que iba a haber era una pequeñísima disputa sobre la Ley, y que no se debían provocar grescas sino se debían entablar diálogos.(...);[25]

Uma vez esgotados seus argumentos, Severo demostra o nítido antagonismo existente entre suas pretensões como liderança episcopal – purificadoras e gloriosas – e a conduta execrável dos judeus – vil, troiçoeira e homicida. Os propósitos seriam absolutamente contraditórios e incongruentes. Para Severo, os cristãos desejavam apenas a salvação judaica. Os judeus, a morte dos cristãos.

> (...) Nosotros trajimos libros para enseñar, vosotros espadas y garrotes para matar. Nosotros deseamos ganaros, vosotros queréis perderos. Nos es justo, en la medida que juzgo, que cada uno de nosotros trabajemos por una lucha tan diferente: pero vosotros, según veo, estáis sedientos de nuestro sangre, nosotros de vuestra salvación.[26]

[25] SEVERO. Carta, 12.

Estamos enfim, diante de um conjunto apurado de estratégias de discursividade em busca do convencimento. É importante ressaltar entretanto que, se por um lado, no Cristianismo, percebemos nítidas tendências universalistas na metodologia de convencimento, em se tratando da cultura judaica, porém, veremos que as estratégias se mostram absolutamente inversas. Ainda que se verifiquem muitos casos em que o proselitismo judaico se mostrara como a saída mais plausível para as questões que envolviam interações culturais,[27] o convencimento na cultura judaica nada mais objetivava do que reafirmar internamente suas tradições, reconhecendo, na autoridade rabínica, o canal de concretização destas práticas e, sobretudo, o alcance de uma necessária autonomia social para efetivá-las.

Para o Cristianismo o discurso da intolerância converte-se em argumento de necessidade moral: a salvação judaica deveria ocorrer, quisessem os seus alvos ou não. A conversão dos judeus de *Mahón* seria tarefa difícil, porém inquestionável.

Diante das dificuldades encontradas por Severo, nas diversas e vãs tentativas de convencer Teodoro, e da provável penetração do Judaísmo em meio aos ouvintes, o Bispo apela para a providência divina:

> (...) el pueblo cristiano, viendo que no podia vencerlo con palabras humanas, imploró la ayuda del cielo.(....) así también ahora esta voz fue escuchada por los judíos presentes de forma muy distinta a como fue emitida por los nuestros; pues todos pensaron que se había dicho: "Teodoro creyó en Cristo.[28]

O historiador Roberto Bonfil afirma que, em torno dos conflitos de imposição e controle na difusão de ideias, residiam grande parte das disputas entre autoridades cristãs e as atuantes elites rabínicas. Ao

[26] SEVERO. Carta, 12.
[27] Cf. ATTIAS, J.C. "Du Prosélyte em Monde Juif: Une Impossible Inclusion?" In: ATTIAS, J.C (Dir.). De la Conversion. Paris: Centre D' Études des Religions du Livre/Du Cerf, 1997. p.37-46. (Patrimoines religions du Livre).
[28] SEVERO. Carta, 16.

aspirarem, literalmente, ao "(...) exercício da autoridade e do poder (...)",[29] Rabinos, Bispos e Monarcas desejavam estruturar uma série de atributos culturalmente repressivos, doutrinando os grupamentos comunitários para que soubessem discernir o que era nocivo e o que era útil para o conhecimento e o bem comum.

As disputas realizadas entre o Bispo Severo de Menorca e o Rabino Teodoro revelam a rede de poderes simbólicos atuantes e direcionadores das relações entre Cristianismo e Judaísmo, tanto para as Ilhas Baleares, sob dominação hispano-romana, quanto para toda a Península Ibérica Visigoda. Atacando frontal e publicamente a autoridade rabínica, o episcopado condenava simultaneamente os códigos culturais que conferiam ao Rabino a autoridade alcançada no seu núcleo comunitário: a cultura mishnaico-talmúdica.

Na elaboração de paralelismos representativos, os textos rabínicos eram analogamente considerados rivais dos esquemas institucionais criados pela Igreja, através dos quais esta manipulava as interpretações das Sagradas Escrituras. No nítido conflito entre práticas de leitura, as analogias concorrenciais feitas pela Igreja a respeito do Judaísmo Rabínico se multiplicavam. Grande parte das doutrinas persecutórias elaboradas contra os judeus ibéricos denotam visões estereotipadas e arquétipos religiosos sobre a cultura rabínica e suas expressões textuais mais conhecidas: a Mishnah e o Talmud.

Ainda que Roberto Bonfil não veja discrepâncias significativas entre os papéis atribuídos às lideranças religiosas nas comunidades judaicas e cristãs do medievo, uma diferença crucial precisa ainda ser destacada. Tanto no mundo ocidental quanto no bizantino, a condição dos Rabinos e das próprias *aljamas* diversificava-se, em muito, da organização social e política assumida pelas comunidades cristãs da Alta Idade Média. Como bem demonstra a narrativa de Severo de Menorca, as diferenças residem, sobretudo, no *status* alcançado pelas elites cristãs naquele momento, nos objetivos pelos quais se aspirava ao poder e, principalmente, na forma como este poder era exercido.

[29] BONFIL, R. "A Leitura nas Comunidades Judaicas da Europa Ocidental na Idade Média". In: CAVALLO,G. et CHARTIER, R. (Orgs.) História da Leitura no Mundo Ocidental São Paulo: Ática, 1998. p.185. (Múltiplas Escritas, 1).

Isto significa dizer que, enquanto vemos a formalização de estruturas hierarquias de poder e sociedade, por exemplo, no mundo ibérico hispano-visigodo, as comunidades judaicas coevas encontravam-se "(...) absolutamente privadas da faculdade de exercer o poder de forma independente (...)".[30]

Esta diversificação encontra suas raízes de legitimidade não somente na própria organização da sociedade hispano-visigoda, mas também, na vasta cultura talmúdica, cujos fundamentos pregavam, entre os judeus, uma necessária desconfiança perante aqueles que exerciam, externamente à comunidade, o poder político.

Santidade, relíquias e patronos: o culto a Estevão

Como mecanismo inerente ao processo de cristianização do Mediterrâneo medieval, veremos proliferarem a construção de poderes ideais e simbólicos, dotados de absoluta e inquestionável pureza espiritual. Para Jean-Claude Schmidtt, a cultura medieval poderia ser vista como uma "cultura das imagens", que expressava materialmente o ausente, o invisível e o transcendente.[31] Para o Cristianismo, mola propulsora das manifestações imagéticas no medievo, a imagem aproximava a religião do fiel, era a ponte entre o mental e o material. A santidade, por exemplo, algo distante e intangível, passaria a ser contemplada pela multidão a partir de sua corporificação semi-humana – o Santo.

Na obra "The Rise of Western Christendom",[32] Brown faz um estudo acerca dos graus de penetração e reconhecimento dos poderes santos e episcopais no medievo ocidental. Na defesa de suas cidades, mobilizando o imaginário religioso popular, eis que surge o que o historiador denomina de *patron saints.*

Neste sentido, o episódio da chegada das relíquias de Santo Estevão a Menorca ilustra problematicamente a abrupta transformação ocorrida sobre os esquemas de "coexistência pacífica" entre judeus e cristãos, a partir de

[30] Idem. Ibid.
[31] "Imagens" In: LE GOFF, J et SCHMIDTT, J.C (Orgs.) Dicionário Temático do Ocidente Medieval. São Paulo: Imprensa Oficial, 2002. Vol.I. p.593.
[32] BROWN, Peter. The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000. Third Edition. Oxford: Blackwell Publishing, 2003. p.109.

417 d.C. Rompe-se o frágil equilíbrio sócio-religioso alcançado durante o período de dominação romana na Hispania.

> (...) Así pues, casi por aquellos mismos días en que yo había asumido, aunque indigno, el nombre de obispo, cierto presbítero, sobresaliente por su santidad, permaneció en Magona no mucho tiempo, estando de regresso de Jerusalén; y, después de no poder trasladarse a las Españas, tal y como deseaba, decidió volver de nuevo a África. Él, que habia proyectado llevar a las Españas las reliquias del beato mártir Esteban, que recientemente habían sido encontradas, las depositó en la iglesia de la citada ciudad, sin duda por inspiración del mismo mártir. Y hecho esto de inmediato se encedió aquel fuego de la caridad que el Señor vino a poner en la tierra y que quiso que ardiera con fuerza. Al instante se calentó nuestra tibieza y nuestro corazón, tal como está escrito, se encendió por el camino. Pues ciertamente ya nos quemaba aquel cela de la fe, ya nos excitaba la esperanza de salvar a aquella muchedumbre.[33]

Vindas de Jerusalém pelas mãos de um relevante presbítero[34] intelectualmente próximo a Agostinho, a trajetória das relíquias de Estevão pela Península Ibérica pode ser interpretada como uma resposta imediata às ansiedades das Igrejas Católicas, bizantina e hispano-romana, diante da instabilidade política e religiosa do Mediterrâneo no século V. Irrupções incontroláveis de povos germânicos por todo o Ocidente romano contextualizam a chegada e instalação dos visigodos no mundo ibérico, ainda fiéis ao credo ariano, seita determinada herética pelo Concílio Ecumênico de Niceia, de 325 d.C..

Além do problema ariano, outra questão de cunho teológico tornava ainda mais urgente: a presença das relíquias de Estevão em Menorca. O temor pelo alastramento de práticas proselitistas judaicas, fenômeno aliás comum em diversas localidades do Mediterrâneo medieval.

As notícias da chegada das relíquias logo se espalharam, suscitando uma série de tensões sociais. Judeus de Mahón refugiam-se dentro de sua

[33] SEVERO. Carta, 4.

[34] Partindo de uma lógica indiciária, Carlo Ginzburg pressupõe, com razão, que as concepções agostinianas de Paulo Orósio descritas em sua obra *"Historiae Adversus Paganos."*, de 418 d.C, foram de certa forma difundidas pelo presbítero em suas viagens rumo à Hispania. Cf. GINZBURG, Carlo. *"La Conversione degli Ebrei di Minorca."* Quardeni Storici... Op.cit. p.282.

Sinagoga, munidos de pedras e bastões, para se defenderem de uma multidão incitada por palavras e cânticos homiléticos das lideranças eclesiásticas – entre elas, o Bispo Severo —, imbuída da tarefa salvífica de converter, à força, todos os judeus.

Após uma série e discussões entre Severo e Teodoro, os judeus se rendem à violência do discurso – apoiada no intelecto —, e se submetem ao poder das relíquias de Estevão. Quando o último foco de resistência judaica se dissolve – com a rendição de Teodoro e sua família à fé cristã – , toda a comunidade finda por se converter.

Os hinos entoados em louvor a Cristo revelam o poder simbólico atuante e, ainda, despertam no imaginário popular sentimentos coletivos e elos emocionais de ódio e desprezo aos judeus. Neste ponto, a violência abandona o terreno simbólico e alcança a dimensão da força bruta. A Sinagoga é totalmente destruída e muitos judeus agredidos fisicamente. Apenas os livros considerados sagrados pela Igreja são salvos do fogo purificador:

> (...) Así pues comenzamos a caminar hacia la sinagoga, y cantábamos un himno en honor de Cristo al pasar por la plaza por causa de la enorme alegría. (...) Efectivamente, un esclavo de un cristiano había venido atraído por el botín y no por el amor a Cristo; y solamente mi entras rebuscaba algo que llevarse de la sinagoga, se dio de sopetón con la piedra de su castigo: pues alguno de los nuestros lanzó una piedra como contra un judío, que al pegar en el sirvió de advertencia para recordar su cabeza, es decir, Cristo; y dicha herida, aunque no era peligrosa, sin embargo le obligó a confesar su deseo de botín y atemorizó con su evidente castigo a todos, para que no obrasen de igual forma. Así pues, después de que nos apoderamos de la sinagoga (...) todos sus objetos, exceptuados sus libros y la plata, los consumió el fuego al igual que a ella misma. Nosotros nos llevamos los libros sagrados, para que no sufrieran daño entre los judíos (...).[35]

Interessante constatar que a violência física fazia parte de rol de necessidades espirituais as quais os judeus deveriam vivenciar, em seu caminho rumo à salvação pela fé em Cristo. Para Severo, o sofrimento físico judaico foi usado como metáfora à paixão e morte de Jesus. As feridas resultantes da agressão, seriam um alerta para que os demais judeus

[35] SEVERO. Carta, 13.

não reproduzissem o comportamento desviante, que poderia levar à indesejável desordem social. Para isso, deveriam ser submetidos a uma condição perene de amedrontamento:

O fogo sobre a Sinagoga, as pedras lançadas contra os judeus, a conversão de Teodoro, as ameaças de caráter econômico: todas as atitudes símbolos de um projeto maior idealizado por Severo, que mais tardiamente, a partir do século VI, seria adotado pela monarquia visigoda católica.

Nosso autor finaliza a narrativa com palavras de alívio e tranquilidade. Os judeus de Mahón haviam sido finalmente convertidos. Demonstra, porém, que este episódio representava apenas o início de uma longa e árdua jornada contra o Israel em sua configuração carnal.

Para Severo, a salvação não deveria limitar-se a sua diocese. Pelos princípios do universalismo cristão, construídos teologicamente nos textos patrísticos, a salvação deveria ser extendida à totalidade dos judeus.

Renata Rozental Sancovsky
Doutoranda em História Social – USP
Pesquisadora Associada ao Laboratório de Estudos sobre a Intolerância – LEI/USP
Professora Universidade Gama Filho – Rio de Janeiro

Intolerância às minorias: o judeu como estrangeiro

Helena Lewin

O Brasil, da década de 30 avançando até a metade dos anos 40, caracterizou-se pela adoção de práticas políticas que foram centradas no aparelhamento de mecanismos favoráveis à emergência do projeto nacionalista de construção do novo homem brasileiro. Este projeto inseriu-se plenamente na ideologia do Brasil grande, forte e soberano, ensaio que foi posteriormente retomado como proposta de ação-potência, embora mais sofisticada e mais complexa, pelos governos militares durante os 24 anos de ditadura.

O período republicano brasileiro iniciou-se com a consolidação definitiva do trabalho livre baseado nos estoques imigrantes brancos europeus que vinham realizando, com sucesso, o duplo papel a eles assignado. Um, como "plantadores do desenvolvimento agrícola do país", suprindo mão de obra à florescente economia cafeeira e como sujeitos da política demográfica de colonização dos espaços vazios junto às áreas de fronteira do sul do país. O outro, como "restauradores do desejado branqueamento do povo brasileiro" cujo aporte numérico alterava a "facies" mestiça dominante e o inseria na cultura ocidental, modelo de modernidade.

O tratamento dispensado aos imigrantes entrados no país variou, portanto, segundo uma hierarquização de preferencialidade determinada por sua origem geográfica e étnico-religiosa, estabelecendo categorias discriminatórias a partir das desigualdades *a priori* estabelecidas, principalmente referenciadas à questão da raça e religião.

O termo raça, como categoria antropológica, entrou definitivamente no vocabulário das discussões sociopolíticas a partir de estudos gerados em academias brasileiras que sustentavam o princípio da hereditariedade como premissa básica do domínio da genética. Afirmavam que as heranças físicas e intelectuais eram de natureza imutável e defendiam a tese da inescapabilidade do destino racial.

As teorias de miscigenação converteram-se em discussão sobre o "branqueamento", requerido como indispensável à incorporação definitiva do Brasil ao conjunto dos países qualificados como civilizados. A mestiçagem passou a ser responsabilizada pelo atraso do país e suas

imensas dificuldades para superá-lo, inviabilizando, portanto, os fundamentos para a construção da nova nação brasileira moderna e poderosa.

Esta visão ideológica dos perigos de uma sociedade completamente miscigenada ou crioula alarmava os dirigentes políticos, a elite econômica e os intelectuais burocratas inseridos na máquina governamental, determinando a adoção de medidas que pudessem alterar essa indesejada tendência racial. Concomitante, os cafeicultores sempre apontavam a mão de obra livre como a mais compatível com as exigências de racionalidade e desempenho eficiente nas tarefas designadas aos imigrantes brancos europeus.

A influência das teorias eugênicas reforçou o debate sobre a questão da inferioridade racial na composição da população brasileira e a contribuição desse tipo de pensamento criou uma intricada atmosfera negativista quanto ao futuro da nação.

> (...) a eugenia visava à produção de nascimentos desejáveis e controlados enquanto movimento social; preocupava-se em promover casamentos entre determinados grupos e – talvez o mais importante – desencorajar certas uniões consideradas nocivas à sociedade. O movimento de eugenia incentivou, portanto, uma administração científica e racional da hereditariedade introduzindo novas políticas sociais de intervenção
>
> que incluíam uma deliberada seleção social.[1]

A teoria evolucionista, baseada no princípio gradualista de melhoria da raça humana caminhando inexoravelmente para a civilização, foi amplamente criticada e descartada pelos autores eugênicos que privilegiavam a degeneração/decadência como variável explicativa para aqueles povos que não se pautavam pela pureza de sua raça .

Miguel Couto e Renato Kehl foram os principais expoentes brasileiros desse pensamento que teve enorme repercussão na formulação do papel profissional da classe médica da época. "Vacinar, Higienizar e Sanear" eram as palavras de ordem para a manutenção da saúde do povo

[1] STEPAN, Nancy (1991) – *The hour of Eugenics. Roce, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca:Cornell University Press.

brasileiro visando a impedir seu aviltamento decorrente da miscigenação e da pobreza.

Contudo, novas vertentes de pensamento social brasileiro surgem relativizando as doutrinas racistas e seus pressupostos eugênicos, ou se opondo radicalmente a eles, como no caso de autores antropólogos como Gilberto Freyre na sua obra Casa Grande e Senzala,[2] entre outros, apontando para a contribuição positiva da miscigenação – a democracia racial brasileira – jogando por terra a centralidade do conceito de raça como determinante da configuração do povo brasileiro. A dissociação entre essas categorias – povo e raça – permitiu introduzir o debate sobre a caracterização da nacionalidade brasileira, embora essa corrente de pensamento não tenha sido majoritária.

Da Escola de Direito de Recife ouve-se a voz de Silvio Romero[3] que sustentava a tese de que, mesmo cabendo ao elemento branco um papel fundamental no processo civilizatório, não se deveria desprezar a importância do mestiço visto ser um produto local com melhores aptidões para se adaptar e transformar o seu meio ambiente. Dessa forma, abandonava tanto o tradicional lamento referido à selvageria do indígena quanto à inépcia do negro.

O Jeca Tatu, personagem de Monteiro Lobato, representa o Brasil pobre, mestiço e ignorante, responsabilizado em sua figura pela crônica preguiça impossibilitado de ser um ente criativo e tomador de decisões. Este autor irá alterar sua proposta discriminatória quando em seu livro posterior – *O Problema Vital* – apresentará Jeca Tatu relativamente redimido de sua anterior descrição racial referindo-se a sua situação de atraso como decorrência das doenças endêmicas que assolavam o meio rural e a solução encontrava-se no combate da verminose e outras providências de escopo sanitarista.[4]

Neste clima de desconfiança quanto à decisão política de controlar seletivamente as entradas de imigrantes no Brasil, cabe registrar o papel da

[2] FREYRE, Gilberto (1958) – *Casa Grande e Senzala.* Rio de janeiro:Ed. José Olympio. 9. edição.
[3] ROMERO, Silvio (1908) – "O Brasil Social" . Rio de Janeiro: *Revista do IHGB – vol LXIX,II.*
[4] LOBATO, H B . Monteiro (1926) – *O Choque das Raças.* São Paulo:Editora Nacional.

Igreja Católica neste contexto. O Primado do Brasil não elaborou explicitamente nenhum comentário a respeito da imigração estrangeira, principalmente referente aos judeus, objeto do presente estudo. Apesar de sua posição discreta, suas posturas podem ser avaliadas a partir dos grupos de intelectuais católicos organizados em torno do Centro D. Vital e sua revista A Ordem, reconhecida como orientadora do catolicismo laico que transitava com desenvoltura nas esferas do poder, dos negócios, das letras, meios de comunicação e na burocracia pública.

A revista *A Ordem,*[5] embora não fosse a voz oficial da Igreja Católica, tornou-se a voz pública da mesma e entre seus objetivos constava a cristianização como ação de elevação da moral e do espírito religioso da população e a luta contra o comunismo, coincidindo com a postura governamental do governo Vargas e as teses do movimento integralista.[6]

A partir da classificação do mundo dividido em raças superiores e inferiores, segundo a teoria da hereditariedade e aquelas centradas no determinismo geográfico, os imigrantes que aportaram no Brasil foram submetidos àquela qualificação e a escolha dos estoques preferenciais passava pela seleção de virtudes ou defeitos idilicamente construídos.

O imigrante, inicialmente, considerado um elemento desejável porque valorado como ativamente contribuinte para a nova formação social brasileira, metamorfoseou-se em um sujeito classificado segundo um sistema de categorias excludentes no qual a dicotomia "prioritário x descartável" foi construída em função da ideologia racial vigente e da suposta qualidade, ou não, de seu processo assimilatório aos cânones nacionais.

Observa-se, como decorrência, a convivência conflitual de leis de imigração de conteúdos opostos – leis estimuladoras de absorção e leis restritivas de entrada associadas às penalidades crescentes de expulsão/deportação. O inventário das leis de imigração exibe uma franca

[5] BEN-DROR, Geacielta (2001) – " El Periodismo Católico Brasileño y los judíos durante los años del Holocausto: el c aso de la revista A Ordem. In AMILATt (org) *Judaica Latinoamericana: Estudios Historico-Sociales,* Jerusalem: Editorial Magnes/Universidad Hebrea – vol IV.
[6] LEWIN, Helena et al (1997) – *O controle da "Diferença": O DOPS e a comunidade judaica brasileira.* Rio de Janeiro: UERJ/Programa de Estudos Judaicos.

preferencialidade quanto aos indivíduos que poderiam constar do movimento de edificação da raça brasileira calcada em uma nacionalidade forte, patriótica, cultural e ideologicamente homogênea.[7] Apesar da total preferência pelo imigrante branco, a sua entrada, contudo, deveria ser cuidadosamente acompanhada tendo em vista o objetivo de preservação dos fundamentos da cultura cristã ocidental da população brasileira. Uma das teses correntes supunha a existência de diversos graus de fusão das etnias e, por via de consequência, foram estabelecidos critérios seletivos de estoques imigratórios priorizando aqueles que apresentavam maiores índices probabilísticos de assimilação e de aculturação.[8]

Os judeus qualificados nos vigentes estereótipos de grupo inassimilável tornaram-se inadequados ao pretendido processo de construção da nova brasilidade.

Vários foram os argumentos utilizados: ora por serem portadores de uma cultura e religião não passível de amálgama e, portanto, "inconvertíveis"; ora por serem considerados "parasitas sociais" vivendo do comércio que os transformava em usurpadores do trabalhador e do povo brasileiro; ora por estarem ligados à exploração do lenocínio e, por isso, uma "chaga social"; ora por serem adeptos do comunismo, eram considerados subversivos constituindo-se em "grave ameaça ao poder constituído"; ora por serem parte do capitalismo internacional e, portanto, "materialistas e gananciosos"; ora por serem apátridas, transformavam-se em agentes a serviço de qualquer país e responsáveis pela "disseminação de ideologias estrangeiras". Em suma, indesejáveis em todos os sentidos porque rotulados como opositores ao progresso e à grandeza da pátria brasileira.

Assim, não obstante serem brancos, os judeus europeus não se enquadravam na da preferência proclamada. Deslocando ou camuflando a questão racial, "o judeu branco não branco" apresentava como impedimento sua característica religiosa/cultural. Dessa forma, estabeleceu-se outra

[7] Idem
[8] OLIVEIRA, Vianna (1932). *Raça e Assimilação.* São Paulo: Ed. Nacional.

diferenciação: europeus legitimados e não legitimados para serem os sujeitos privilegiados do processo de construção da identidade nacional.[9]

Às leis restritivas de entrada dos judeus no Brasil abertamente estabelecidas somaram-se medidas de natureza secreta através de circulares diretamente enviadas pelo Ministério das Relações Exteriores aos consulados baseados na Europa determinando a proibição de concessão de vistos a semitas, desde 1933.[10] Milhares de vistos foram negados em vários países do continente europeu contribuindo para ampliar o universo dos judeus nos campos de concentração e de extermínio, elevando numericamente o seu massacre. Exceções relevantes devem ser registradas: alguns cônsules arriscaram suas vidas e profissão emitindo secretamente vistos de entrada para o Brasil, como foi o caso de Souza Dantas[11]:

À breve apresentação dos fatores intervenientes que desempenharam papel importante na configuração da política imigratória brasileira nas décadas de 30 e 40 durante o período Vargas, cabe introduzir uma questão não abertamente vocalizada no discurso oficial brasileiro mas merecendo uma reflexão teórica no que se refere à problemática da discriminação embutida nas práticas brasileiras de "aceitação x rejeição" de imigrantes.

A oposição dicotômica "puro x impuro" no qual o primeiro termo representa o ideal a ser perseguido pelo estado brasileiro tendo como meta proteger-se contra a "invasão dos impuros', ou seja, a intromissão de elementos de fora – os estrangeiros. Estes eram ou seriam responsáveis pela poluição decorrente do conjunto de indivíduos não ajustáveis ou não assimiláveis à ordem estabelecida – os fora do lugar – que deterioram a paisagem (em seu sentido amplo), ofendem o senso estético e a visão de mundo estabelecidos segundo padrões consagrados pela sociedade.

Em última instância, esses impuros desequilibrariam a suposta harmonia social. Afastar esses elementos do convívio interno significaria

[9] LEWIN, Helena (2001) – " A Construção do 'Diferente'; o judeu nos arquivos secretos brasileiros" In AMILAT (org)-*Judaica Latinoamericana: Estudios Histórico -Sociales* – Jerusalem: Editorial Magnes/Universidad Hebrea – vol IV.
[10] CARNEIRO, M L Tucci (1988) – *O Antissemitismo na Era Vargas.* São Paulo: Brasiliense.
[11] KOIFMAN, Fabio (2002) – *Cluixote nas Trevas. O embaixador Souza Dantas e os refugiados do Nazismo*. Rio de Janeiro: Record.

impedir que o conflito se instalasse e o caos imperasse. Considerando, por outro lado, que a proposta ideológica de Vargas repousava sobre o fundamento da construção de uma nova ordem sociopolítica, cabia ao Estado e seus instrumentos de poder o controle autoritário do processamento do novo figurino.

Isso porque a modernidade, ou o novo começo, exigia o rompimento com as anteriores estruturas políticas que, por sua vez, demandava que a nova ordem fosse rigorosamente vigiada e dela afastadas todas as "impurezas" que pudessem contaminar a sua eficácia. Entre as ferramentas das quais o Estado se utilizou, a política imigratória foi UM mecanismo atuante para pôr em prática a classificação diferencial entre os grupos: os desejáveis porque portadores de virtudes reconhecidas, e os outros, os despojados das qualidades exigidas, os indesejáveis ou os fora do lugar.

A exemplo das ideologias autoritárias vigentes na Europa, a performance desses regimes concentrou-se em eliminar o difuso e transformou o incontrolável num alvo a seu imediato alcance.

> O nazismo e o comunismo primaram por imprimir a tendência totalitária a seu máximo extremo – o nazismo, condensando a complexidade do problema da "pureza", em sua forma moderna, no da pureza da raça, e o comunismo no da pureza de classe.[12]

Essa visão imobilista entre "puro x impuro reflete uma outra percepção centrada no princípio de ordem e seu oposto categorial, a desordem. Dessa forma, o controle passa a ser instrumento poderoso na política demográfica brasileira , excluindo aqueles que passaram a ser rotulados de "indesejáveis culturais", de "poluentes raciais" e de "subversivos políticos".

Zigmund Bauman[13] afirma que cada época e cada cultura criam seu modelo e padrão de pureza que se constitui em orientação a ser perseguida e, para tal, vários mecanismos são criados: quer expulsando estranhos, quer marginalizando-os física ou simbolicamente quer impedindo a sua presença através de proibições de entrada ou qualquer outra medida preventiva. Essas

[12] BAUMAN, Zigmund (1997) – *O Mal-Estar da Pós-Modernidade.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
[13] BAUMAN, Zigmund (1999) – *Modernidade e Ambivalência.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

ações preenchem a função tanto de preservar a ordem social e política quanto de tornar ou conservar o ambiente compreensível na medida em que cada coisa se encontre em seu justo lugar e em nenhum outro.

> Não são as características intrínsecas das coisas que as transformam em "sujas", mas tão somente sua localização e, mais precisamente sua localização na ordem das coisas idealizadas pelos que procuram a pureza.
>
> As coisas que são "sujas" num contexto podem tornar-se puras exatamente por serem colocadas num outro lugar – e vice versa.[14]

Quando indivíduos são concebidos como obstáculos para a apropriada organização do ambiente (a ordem em seu sentido amplo), esses humanos são transformados em estranhos para os quais dentro de uma ordem autoritariamente estabelecida não há lugar para eles pois se convertem em desestabilizadores do que está "arrumado".

Isto porque sustentam parâmetros que negam as identidades semelhantes e os objetivos "comunalmente compartilhados" que estão na raiz do princípio da ordem. Geralmente, esses indivíduos são percebidos como propiciadores ou possíveis agentes de mudança do *status quo* que se deseja manter devido ao fato de carregarem consigo outras maneiras de apreensão do mundo e de filiação cultural. Assim, a perfectibilidade da ordem e da pureza chauvinisticamente glorificada induz à necessidade de sua proteção de modo autoritário, murando-o ideologicamente contra o "de fora" – o impuro, o estranho.

No caso brasileiro, a pureza deveria retratar a nova cidadania em construção – ou a nova ordem. Esse imigrante era considerado fator essencial para a desejada abundância econômica e, ao mesmo tempo, participe da construção do novo fenótipo nacional – o branco – e seu papel branqueador além de reforço à base cristã da sociedade brasileira. Portanto, esse "de fora" era o imigrante ideal, ajustado e colaborador, aquele que não demolia e nem ameaçava a ordem vigente.

Outros imigrantes, contudo, pressionavam sua entrada, entre eles os judeus que foram estigmatizados ao serem definidos como portadores de "antivirtudes" e responsabilizados pela introdução da "poluição" em todas

[14] BAUMAN, Zigmund (1997) – O Mal Estar.... op cit.

as vertentes da sociedade inclusiva. Assim, como portadores de uma das mais inquietantes marcas de impureza, porque rotulados de revolucionários/comunistas e, portanto, claramente radicais contra a ordem estabelecida, ou como deicidas e, portanto, claramente radicais contra a ordem religiosa dominante. A exclusão de sua presença através das restrições imigratórias foi a solução encontrada para preservar a ordem no sistema político nacional.

A construção da ordem não significa a abolição total de posições diferenciadas no interior do país. No entanto, estas não têm peso significativo no que se refere à tomada de decisões em nenhum dos múltiplos níveis da sociedade, visto serem subordinadas frente à dominação quase exclusivista que o estado autoritário cria em relação a seu campo de mando.

Bauman afirma que "toda sociedade cria ou produz estranhos, mas cada espécie de sociedade cria seus próprios estranhos e os produz à sua maneira".[15] A política imigratória do governo Vargas inspirou-se nas categorias teóricas de oposição "puro x impuro" e "ordem x desordem" outorgando-lhes um papel explicativo na questão do estranho – aquele a quem se furtou, *a priori,* o domínio de um instrumental psicossocial de adaptabilidade e assimilação.

Estudando o processo imigratório brasileiro referente aos judeus, observa-se que a mudança mais significativa ao nível do discurso foi sua metamorfose categorial quando da condição de imigrante passou a ser denominado de estrangeiro com toda carga de preconceito que esta nomenclatura carrega em si. A literatura da época, oficial ou não, qualificava o judeu como uma raça, ou como uma religião ou também como uma nacionalidade sem país de origem ou um apátrida.[16] Nesta conjugação de atributos, a percepção sobre o judeu como estrangeiro o condicionava, de antemão, à impossibilidade de construir um sentimento de patriotismo e de uma total imersão na cultura brasileira. Em outras palavras, a decretação de sua inconversão em brasileiro figurou-o como um permanente "outsider", um sempre e renovado excluído.

[15] Ibidem

[16] LEWIN, Helena (2001) – O Controle da Diferença... op cit.

A estigmatização do judeu como estrangeiro coloca questões discutidas por Simmel em seu clássico texto "O Estrangeiro".[17] Para este autor, o estrangeiro é aquele que, inserido em um círculo, permanece sempre exterior a ele porque seus atributos não são os mesmos daqueles que caracterizam o círculo. Dessa forma, o judeu como estrangeiro, ou o estrangeiro como judeu, converte-se em um personagem que carrega culturalmente impossibilidades interativas quando submetido ao contato com indivíduos de outros grupos ou círculos.

Ser estrangeiro é ser "diferente". Mas, neste caso, um "diferente" que não apresenta conversibilidade e, por isso, categorizado à parte. Esse estrangeiro está destinado à solidão ou ao fechamento de si sobre si mesmo, ele passa a ser reconhecido como um enclave ou um gueto. Assim, sua posição é determinada, essencialmente, pelo fato de não pertencer ao círculo desde o começo e, ao mesmo tempo, de exibir qualidades que não se originaram nem poderiam se originar no grupo em questão. "(...) a distância no interior das relações humanas significa que o próximo está distante, mas o ser estrangeiro significa que o distante está próximo".[18]

Simmel, ao associar a questão dos estrangeiros à sua condição de comerciantes – "através da história da economia, o estrangeiro aparece em toda parte como comerciante, ou todo comerciante como estrangeiro"[19] – afirma que eles não são sentidos como indivíduos mas como uma categoria, um tipo determinado e, assim, o momento da distância não lhe é menos geral que o momento da proximidade. O comerciante é vivenciado como uma forma de inimigo interno pois que subtrai riqueza da população em proveito próprio, em atividades que não são consideradas produtivas nem têm o lastro da propriedade fundiária que, em todas as sociedades pré-modernas carrega consigo um elevado índice de reconhecimento social.

> Essa população semita, vinda não se sabe como e de onde, se instalou em Copacabana, Flamengo e Catete, invertendo seus escassos capitais em negócios escusos e clandestinos, sonegando impostos, minando a sociedade brasileira pela tentação do luxo, mediante a facilidade de venda à prestação. Em Copacabana e no Catete, o comércio já está todo na mão dos judeus... é conhecida a íntima solidariedade que une os semitas, de modo que uns auxiliam os outros, suprindo-se entre si do que precisam e sugando a economia nacional como meros intermediários e distribuidores de riqueza... O Brasil é ainda o paraíso dos espertos. Aqui se instalam supostos capitalistas, industriais, inventores etc, de nomes arrevezados e que logo penetram em nossa alta sociedade... No Rio de Janeiro, pululam estrangeiros regiamente instalados e sem profissão definida. São intermediários dos magnatas de indústria estrangeira... que lhes permite embolsar grossas comissões em detrimento da economia nacional... Esses elementos precisam ser vigiados. Só um órgão especializado pode manter um serviço de vigilância contínua sobre os estrangeiros aqui domiciliados.[20]

[17] MORAIS, Evaristo de (org) (1983) – Simmel (cap.12: O Estrangeiro). São Paulo: Mica.
[18] Idem.
[19] Idem.

Simmel confere à figura do estrangeiro uma elevada mobilidade espacial porque o considera como um viajante potencial e, por isso mesmo, a objetividade do estrangeiro é outra expressão associada a ele. Isto porque, se a mobilidade tem lugar em um grupo fechado, personifica aquela síntese de proximidade e distância, que constitui a posição formal do estrangeiro, pois a pessoa fundamentalmente móvel entra ocasionalmente em contato com todos os elementos do grupo, mas não está organicamente ligada com qualquer deles por laços estabelecidos de parentesco, localidade e ocupação.

Quanto à objetividade, Simmel afirma que o indivíduo estrangeiro não se encontra vinculado a nenhuma obrigação *a priori* determinada e, dessa forma, ele é teoricamente mais livre e menos suscetível a julgamentos preconceituosos, não estando sujeito à inércia derivada do hábito e/ou dos compromissos familiares tradicionais.

O imigrante judeu foi brevemente apreciado neste texto segundo a ótica de Bauman e de Simmel que utilizam as categorias analíticas de estranho e de estrangeiro. Apesar de não serem conceituações derivadas de um mesmo *corpus* teórico, elas guardam uma certa convergência permitindo praticar um estudo comparativo aplicado ao caso brasileiro referido ao período político de Getúlio Vargas. Como foi possível observar, tanto o estranho como o estrangeiro preenchem duas importantes funções na caracterização do processo de construção da moderna nacionalidade brasileira.

[20] LEWIN, Helena (2001) – A construção do "Diferente"... op cit.

Isto porque são figuras carregadas de polarização social que foram usadas para justificar a discriminação e o fechamento à entrada de imigrantes judeus no país. Ambas as categorias – o estranho e o estrangeiro – tanto podem estar localizadas no interior da sociedade como também nos portões externos da mesma. Esses tipos foram construídos pela sociedade brasileira, ou mais precisamente, pelo aparato político vigente e pelo discurso da intelectualidade vinculada às diferentes formas de expressão ideológica.

A circulação das ideias antissemitas ou antiestrangeiras, que por vezes se confundiam, não penetrou nos segmentos populares, exceto na baixa hierarquia do partido integralista. Estudos realizados[21] apontam a aceitação das camadas sociais populares como parte de uma realidade que a visualizavam diferenciada, principalmente através dos prestamistas que se relacionavam comercialmente possibilitando-lhes entrar, através do consumo, nas novidades do mercado.

A definição conceitual de estranho remete para uma recusa de ordem psicossocial em relação ao imigrante já ingressado na sociedade brasileira mas mantendo em relação a ele um certo distanciamento, uma proximidade dentro de limites estritamente convencionados cujos atributos culturais provêm de outros meios – espaciais e religiosos – e apresentando resistência à adaptação e à transformação de sua condição identitária de origem.

O estrangeiro, por sua vez, também sofre de um distanciamento na medida que sua caracterização mais flagrante repousa no fato de ser "um de fora" carregando no seu bojo visões de mundo e práticas sociais contraditórias com relação às existentes na sociedade de adoção. Há uma ampla desconfiança de que como estrangeiro – não mais reconhecido como imigrante, ou aquele que veio para ficar e se assimilar – sua presença é fluida, portador de mobilidade que lhe confere possibilidades de se locomover no espaço e, portanto, ao esgotar seus interesses imediatos, abandona o país sem a mínima responsabilidade social pelo tempo aqui usufruído.

[21] LEWIN, Helena (1997) -"A Economia Errante: a inserção dos imigrantes judeus no processo produtivo brasileiro" In AMILAT (org) – *Judaica Latinoamericana: Estudios Histórico-Sociales.* Jerusalem: Editorial Magnes/ Universidad Hebreu – vol III.

A expectativa quanto à participação efetiva do imigrante para compor a construção da brasilidade na ordem social getulista não se realizaria em relação ao estrangeiro, no caso o judeu, visto que uma das dificuldades apresentadas era a sua irrealizável metamorfose em relação à aquisição de uma personalidade que contivesse uma identidade brasileira, segundo os padrões nacionalistas do regime autoritário em questão.

Assim, durante o período do Estado Novo, principalmente, o judeu foi definido como elemento perturbador e de difícil adaptabilidade às premissas básicas da sociedade brasileira. Sua marca de exclusão era determinada devido à dificuldade étnica de criar novas raízes, de abandonar suas raízes de origem, para mergulhar nos símbolos nacionais brasileiros. Ao nível do imaginário coletivo, o judeu ainda carregava o mito do judeu errante, aquele que não se estabelece porque está intrinsicamente comprometido com a errância, como um castigo a ser cumprido. Finalmente, é possível afirmar que o Estado Novo cooperou, por meio de sua política antiestrangeira, para reforçar os estereótipos e preconceitos clássicos que acompanham a figura dos judeus, por séculos afora.

Nota: LEWIN, Helena. "Mulheres judias, profisionais brasileiras, entre a identidade a cidadania". In H. Lewin (org) *Identidade e cidadania: como se expressa o judaísmo brasileiro.* Rio de Janeiro: Ed. Programa de Estudos Judaicos.

Moisés e o monoteísmo: uma teoria para o antissemitismo

Toba Sender

O tema da identidade judaica de Freud é muito discutido. De uma maneira geral, a tendência é atribuir a Freud a falta da identidade judaica, imagem que, ao que tudo indica, ele próprio quis difundir, para preservar a psicanálise de se constituir como uma "ciência judaica". Paradoxalmente, ao se revelar afastado da tradição judaica, Freud contrapõe sempre uma advertência afirmando um aspecto judaico muito forte no seu âmago, ao qual ele próprio chama de "forças emocionais obscuras, que eram mais poderosas quanto menos pudessem ser expressas em palavras, bem como uma nítida consciência de identidade interna, a reserva segura de uma construção mental comum", como declara em seu discurso na Sociedade B'nai B'rith, por ocasião da sessão comemorativa de seus 70 anos, em 1926 (vol.: XX, p: 265).

No "Prefácio à tradução hebraica" de *Totem e Tabu,* Freud afirma seu desconhecimento "da linguagem da sagrada escritura, completamente alheio à religião de seus pais – bem como a qualquer outra religião – e não pode partilhar de ideais nacionalistas" (vol.: XIII, p: 19), no entanto, declara-se judeu, logo a seguir e no mesmo parágrafo, afirmando que, do judaísmo, ele preserva "uma parte muito grande e, provavelmente, a própria essência". *(idem).* Isso sem esquecer que Freud faz parte do contexto histórico judaico inspirado pela Hascalá, cujo objetivo foi criar o judaísmo secular, isto é, indicar outros elementos de identidade judaica, além da fé, nas formas de nacionalismo, socialismo, filantropia e devoção pela ciência histórica, cultura hebraica ou iídiche, segundo Yerushalmi (p: 32).

Esta nova visão judaica, resultante da ruptura das muralhas do isolamento, permanece até os dias de hoje, sob a égide do chamado Judaísmo Humanista. Implica que, ao se julgar a atitude judaica de Freud como uma forma de falta de identidade judaica, incorre-se no erro de julgar todo o movimento social e cultural que teve início com Moses Mendelsohn no século XVIII em Berlim, e que se estendeu pelo império austro-húngaro, inclusive Viena. Atribuir a Freud uma postura de alheamento judaico seria negar a validade do movimento iluminista como movimento judaico legítimo. A judaicidade de Freud deve ser entendida dentro do contexto histórico, quando o judaísmo do leste europeu construía sua versão secular,

cultural e humanista, e que ainda hoje encontra representatividade entre os judeus.

Acrescenta-se a esses fatos a enigmática dedicatória do pai de Freud, Jacob, na Bíblia de família, com que presenteou o filho Sigmund, por ocasião de seu 35º aniversário. Em 1891, ao completar Freud 35 anos, seu pai lhe deu de presente a Bíblia de família, a qual mandou reencadernar em couro, com uma elaborada dedicatória em estilo *Melitzá,* que consiste numa reunião de expressões e fragmentos esparsos do texto bíblico hebraico, formando uma nova construção literária. Este estilo foi amplamente utilizado na poesia e prosa medievais, e estava em voga na literatura da Hascalá, estendendo-se até o século XIX, segundo Yerushalmi (p.111). A dedicatória, escrita em hebraico, de acordo com o texto original, diz:

> Filho que me é querido, Shelomoh. No sétimo dos dias dos anos de tua vida o espírito do Senhor começou a te animar e falou em ti: Vai, lê meu Livro que eu escrevi e nele irromperão para ti as fontes da compreensão, do conhecimento e da sabedoria. Vê, é o Livro dos Livros, do qual sábios escavaram e legisladores aprenderam conhecimento e julgamento. Uma visão do Todo-Poderoso tiveste; ouviste e te esforçaste para fazê-lo, e te elevaste nas asas do Espírito. Desde então, o livro tem sido guardado como os fragmentos das tábuas em uma arca comigo. Para o dia em que os seus anos chegaram a cinco mais trinta pus nele uma capa de pele nova e chamei-o: "Brota, ó poço! Entoai-lhe Cânticos!" E o dei a ti como comemoração e lembrança de amor de teu pai, que te ama com perene amor. Jacob Filho de R. Shelomoh Freid. Na cidade capital de Viena, 29 Nisan [5]651, 6 de maio de [1]891. (YERUSHALMI, p.11)

O estilo *Melitzá* exige o conhecimento profundo das Escrituras, que Jacob Freud, com a dedicatória, demonstra ter. Yerushalmi levanta a questão, por que teria o pai de Freud escrito em hebraico e não em alemão? E não é de se esperar que o presenteado compreenda a dedicatória escrita em seu nome? Considerando ainda que este exemplar da Bíblia é o mesmo que Freud estudou na infância, pode-se inferir que o hebraico não lhe era, de todo, estranho. Todas essas considerações são sinais da identidade judaica de Freud, diferentemente da tendência a negá-la. Um engano semelhante pode ser apontado na interpretação de *Moisés e o Monoteísmo,* o último livro teórico de Freud.

Moisés e o Monoteísmo, cuja conclusão se deu em 1938, um ano antes da morte de Freud, apresenta um texto polêmico. Sob a roupagem do discurso psicanalítico, Freud afirma ter sido Moisés de origem egípcia, e que a religião imposta aos hebreus teria sido a antiga religião monoteísta de Aton. Freud encontra muitos opositores ao conteúdo do texto, considerado uma blasfêmia, além de deixar a impressão, à primeira vista, de um possível distanciamento do autor em relação ao judaísmo. O próprio Freud prevê a reação contrária à sua teoria, iniciando o texto com a afirmação de que seria muito difícil aos judeus abrirem mão da origem judaica de seu maior líder, Moisés, principalmente sendo ela negada por um membro do povo, isto é, o próprio Freud. Mas, afirma ele, a verdade deve prevalecer sobre interesses nacionais, em favor de um ganho em conhecimento. Y. H. Yerushalmi intertextualiza com *Moisés e o Monoteísmo* no seu O *Moisés de Freud, Judaísmo terminável e interminável.* Yerushalmi classifica o livro de Freud como romance histórico, refutando a teoria, mas não deixa de indicar, de passagem, uma forte identidade judaica do pai da psicanálise, apesar de seus próprios esforços em provar o contrário. Por outro lado, é possível encontrar em *Moisés e o Monoteísmo* um profundo apelo judaico. Yerushalmi afirma:

> *Moisés e o Monoteísmo* continua a ser, em seu cerne, um livro deliberadamente judaico (p: 22).

Há dois fatores que não podem ser desprezados quando se trata de *Moisés e o Monoteísmo.* O primeiro é o fato de o livro ter surgido em um tempo de acirradas perseguições aos judeus, que atingiram o próprio Freud, obrigando-o a deslocar-se de Viena para Londres. O segundo é ter sido esse um dos últimos – senão o último – escritos de Freud, criado na sua mais elevada maturidade intelectual, mas também num certo ceticismo próprio da velhice, tendo recebido, certamente, influências de suas questões pessoais judaicas. Nos termos psicanalíticos, *Moisés e o Monoteísmo* retoma o tema abordado em *Totem e Tabu,* escrito em 1913, aproximadamente vinte e cinco anos antes. Este é o conteúdo manifesto do texto; está claro, visível, transparente, revelado. No entanto, uma pergunta se apresenta, com insistência: por que teria Freud se dedicado à escrita desse extenso livro à época de sua velhice e agravamento de sua doença, quando já se sentia a ameaça nazista sobre a Europa? Que outras funções teria *Moisés e o Monoteísmo* – para Freud e para o leitor?

Segundo Yerushalmi, com o triunfo do nazismo, em 1934, Freud cumpre tardiamente a ordem do pai na dedicatória da Bíblia de família conclamando-o a retomar o estudo da Bíblia, e cria *Moisés e o Monoteísmo.* Freud se propõe a explicar o caráter do povo judeu a partir de sua origem sob a liderança de Moisés. E busca também, nos moldes de uma teoria psicanalítica, uma teoria para o antissemitismo. Não uma teoria política, histórica, social; mas uma teoria à luz dos conceitos da psicanálise. É assim que em *Moisés e o Monoteísmo* Freud indica razões históricas e razões ditas ocultas, para o ódio aos judeus. Freud cita, então, sete razões, as quais classifica como em dois tipos para o antissemitismo, sendo quatro fundamentos "derivados da realidade, que não exigem interpretação", e três "derivados de fontes ocultas, que poderiam ser consideradas as razões específicas" (vol: XXIII, p.104).

Das razões com base na realidade, Freud cita:

1. A censura por serem os judeus estrangeiros.

2. A circunstância de os judeus viverem como minorias entre outros povos.

3. O fato de os judeus serem, sob alguns aspectos, diferentes de suas nações hospedeiras.

4. O fato de desafiarem toda opressão, não se deixando exterminar, e, ao contrário, efetuando valiosas contribuições culturais onde são admitidos.

Estas, diz o autor, são razões fracas, uma vez que determinadas por circunstâncias manifestas. As demais, segundo Freud, derivam de fontes ocultas, e "operam desde o inconsciente dos povos, enraizadas nas mais remotas eras passadas". São elas:

1. O ciúme para com o povo que se declarou o filho primogênito e favorito de Deus ainda não foi superado entre os outros povos.

2. O costume da circuncisão, que causou impressão desagradável e sinistra, por relembrar a temida castração e, com ela, uma parte do passado primevo que fora esquecido.

3. A proibição de fabricar uma imagem de Deus, o que implicou o triunfo da intelectualidade sobre a sensualidade, enfim, a renúncia instintual, com todas as suas consequências.

Estas últimas, afirma Freud, são razões movidas por forças muito poderosas "desde o inconsciente dos povos", o que torna o antissemitismo extremamente perigoso e difícil de ser erradicado. É neste ponto que se explica a criação de *Moisés e o Monoteísmo* como um livro judaico, que traz em si o cerne da identidade judaica de seu autor. Na sua perplexidade diante do antissemitismo de seu tempo, Freud recorre às bases mais remotas do judaísmo. *Moisés e o Monoteísmo* é seu último grito na forma de uma extensa argumentação, à beira da desistência e da resignação. Fazendo de Moisés um egípcio que introduziu junto aos hebreus a antiga religião monoteísta de Aton, Freud nega a autodesignação de "povo eleito" pelos judeus. Ao contrário, foi o próprio Moisés que, para instituir no povo de Israel a religião de Aton, banida do Egito após a morte de Akhenaton, garantiu-lhes que o deus os havia escolhido como povo. Em contrapartida, o povo de Israel, que recebeu sobre si a missão de herdar e dar continuidade à religião egípcia de Aton, sob a liderança do egípcio Moisés, jamais optou por esta "eleição", senão, esta lhe fora imposta pelo seu fundador. Além do que, "ser o povo escolhido" não trouxe aos judeus, senão sofrimento. Freud afirma:

> Pode não ter sido fácil ao povo conciliar uma crença em ser preferido por seu deus onipotente com as tristes experiências de seu infeliz destino. (vol.: XXIII, p.77)

Tendo em vista as considerações que Freud desenvolve sobre a questão da "eleição", sua argumentação parece ser: se a "eleição" judaica não tem a conotação de favoritismo, não é voluntária, senão imposta, e não lhe traz qualquer benefício, então, o ódio aos judeus pelo fato de se denominarem "povo eleito", não se justifica. Seguindo a mesma linha de raciocínio, a proibição de adorar imagens, formas, ídolos e esculturas retirou a divindade do campo sensorial, obrigando o homem à abstração de pensamento e cultivo mental para perceber o deus (no caso, de Moisés), implicando "o avanço em intelectualidade" sobre a sensualidade, a própria renúncia instintual. Ora, os judeus – mais exatamente, Moisés – foram apenas o veículo para esse avanço, que era inerente ao processo civilizatório. A inauguração da nova fase na história da civilização é do âmbito de toda a humanidade: se não fosse inaugurada pelos judeus com a proibição inscrita no segundo mandamento, seria por outro povo, porque se trata de uma fase constitutiva da civilização.

O último parágrafo de *Moisés e o Monoteísmo* pode ser interpretado como um ato falho cometido por Freud: se a sua intenção era complementar a teoria exposta vinte e cinco anos antes em *Totem e Tabu,* por que teria concluído o texto mencionando a questão judaica? Não deveria tê-lo concluído com um comentário final à teoria que acabara de expor? De acordo com a suposição a que se propõe este trabalho, sua intenção ao escrever *Moisés e o Monoteísmo,* ainda que inconsciente, poderia ter sido produzir um argumento contra o ódio aos judeus. Eis o parágrafo final do livro:

> Talvez nossa investigação tenha alcançado um pouco de luz sobre a questão de saber como o povo judeu adquiriu as características que o distinguem. Uma luz menor foi lançada sobre o problema de saber como foi que puderam reter sua individualidade até o dia de hoje. Mas respostas exaustivas para tais enigmas não podem, com justiça, ser pedidas ou esperadas. Uma contribuição, a ser julgada à vista das limitações que mencionei de início, é tudo o que posso oferecer. (ibid., p.150)

O tema não se esgota aqui, ao contrário, muito há ainda o que se analisar nesse admirável texto que se constitui, não por acaso, no arremate perfeito à obra genial de Freud, e no desfecho quase que sublime à sua vida. Freud morre buscando entender sua identidade judaica, indicando a possibilidade de um judaísmo cultural, e apontando com perplexidade o fenômeno do antissemitismo, do qual ele próprio foi vítima.

Toba Sender
Mestre em Letras – UERJ

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu* (1913). Obras Completas. Vol.: XIII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

___________."Prefácio à tradução hebraica" (1930). Obras Completas. Vol.: XIII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

___________. "Discurso perante a Sociedade dos B'nai B'rith" (1926). Obras Completas. Vol.: XX. Rio de Janeiro: ImagoEditora, 1996.

Por uma imagem ética de Israel e do judeu

Esther Kuperman
Moisés Storch

Antissemitismo e nacionalismo judeu

A difusão de uma imagem negativa e preconceituosa do judeu é um fenômeno antigo e complexo que sempre esteve presente com maior ou menor grau na longa história da Diáspora. Não pretendemos aqui analisar este fenômeno como um todo, mas sim sua manifestação mais recente que consiste na vinculação da imagem negativa do judeu no inconsciente coletivo quando contraposta à sorte do povo palestino, especialmente após a ocupação da Cisjordânia e Gaza por Israel em 1967. Esta associação teve como desdobramento graves incorreções conceituais, entre as quais a identificação entre sionismo e racismo e entre sionismo e imperialismo.

Na verdade, o sionismo político nasceu do inconformismo de alguns intelectuais judeus com o preconceito e o antissemitismo difusos na Europa Ocidental e as crescentes perseguições e *pogroms* sofridos pelos judeus na Europa Oriental. As experiências vividas pelas comunidades judaicas europeias em fins do século XIX e início do século XX levaram muitos judeus a reconhecerem que a solução para a chamada "Questão Judaica" só seria factível a partir da criação de um Estado Judeu. Tratava-se, portanto, da conjunção entre a influência das ideologias nacionalistas – muito evidentes na Europa a partir da segunda metade do século XIX – e a necessidade de produzir uma saída para as perseguições e a segregação que se abatiam sobre os judeus europeus.

Foi naquele período que se realizaram as primeiras *aliót,* ou seja, as primeiras levas de migração massiva de judeus que partiam da Europa para a Palestina/Terra de Israel, não sem antes tentar viabilizar várias propostas de estabelecimento de um Estado judeu em outras regiões do planeta. Nestes primeiros grupos predominavam os chamados sionistas socialistas, que preconizavam a construção de lar nacional para o povo judeu. Para eles, este Estado abrigaria um novo tipo de sociedade que proporcionaria uma divisão da propriedade e do trabalho bastante diferente das formas capitalistas de produção.

Fundação do Estado de Israel e opinião pública internacional.

Ao final da Segunda Guerra Mundial a opinião pública internacional, ao tomar conhecimento da extensão do Holocausto, empenhou sua solidariedade ao povo judeu, identificado como oprimido, e reconheceu a necessidade de apoiar a criação do Estado de Israel.

Este processo culminou com a resolução da ONU, de 1947, estabelecendo a partilha da estreita faixa entre o Rio Jordão e o Mediterrâneo onde habitavam judeus e árabes, resolução que contou com apoio mundial generalizado, excetuado o bloco árabe/islâmico.

Naquele período o sionismo era visto como um movimento de libertação nacional, anticolonialista, contando, inclusive, com a sustentação da União Soviética e da Tchecoslováquia (que forneceu armas para a Haganá – o nascente Exército de Defesa de Israel), o que garantia também o apoio dos Partidos Comunistas do Ocidente. Assim, em plena Guerra Fria, a criação do Estado de Israel contava, nos seus primeiros momentos, com o suporte tanto do bloco de países aliados aos EUA, quanto do campo soviético.

Nestes primeiros anos de existência, Israel era visto como um oásis de democracia e progresso político num mar de regimes ditatoriais, retrógrados e feudais, atraindo a simpatia da opinião pública para sua existência.

Imagem do judeu passa a ser diretamente associada a Israel.

Neste primeiro período, a base da absorção dos imigrantes, principalmente sobreviventes do Holocausto e oriundos de países árabes, onde os judeus eram crescentemente hostilizados, foram os *kibutzim* – comunidades agrícolas onde a divisão dos bens e a apropriação do trabalho eram igualitárias. Foram as primeiras experiências reais de práticas socialistas inseridas em um Estado capitalista. Os *kibutzim* tinham também por proposta a ideia de inversão da pirâmide social do povo judeu. Os judeus constituíam um grupo social que, por motivos históricos, se situavam basicamente no setor terciário da produção, ou no setor financeiro nas economias capitalistas. O ramo socialista do sionismo tratava de produzir uma transformação na qual a maioria dos judeus iria tornar-se

trabalhadores vinculados diretamente à produção, ou seja, seria a força de trabalho. Esta mudança apontava, especialmente, para a constituição de sociedades igualitárias, nas quais os judeus estariam ligados a terra (cuja propriedade lhes era normalmente proibida na Diáspora). O socialismo sionista tratava-se, assim, de uma proposta duplamente inovadora, pois além de propor um tipo inédito de sociedade socialista, oferecia aos judeus o trabalho direto com a terra, que praticamente não exerciam desde o início da Diáspora.

Assim, naquelas primeiras décadas, a imagem do colono judeu estava associada à dos pioneiros desbravando a terra, transformando pântanos em laranjais, produzindo também ciência, tecnologia, recebendo prêmios Nobel e criando instituições de ensino e pesquisa de renome internacional.

O novo Estado de Israel era visto como a transformação do deserto em jardim, enquanto as imagens do judeu como vítima indefesa de perseguições ou de estereótipos racistas foram sendo substituídas pelas do orgulhoso pioneiro que construía e defendiaum novo país.

Os anos de 1949 a 1967

Para a opinião pública internacional o Estado de Israel, país minúsculo, que com um Exército de Defesa (Haganá) de composição ampla e popular garantia a própria sobrevivência, estava associado à imagem bíblica de Davi. Este pequeno Davi derrotou, em sucessivas guerras, adversários muito mais numerosos e poderosos, que eram vistos como Golias. Esta simbologia era reforçada pela comparação, no mapa mundial, do tamanho e da população de Israel com as dos países árabes e muçulmanos que o cercam, A simpatia mundial convergia para Israel, como o lado fraco e oprimido, que florescia apesar de ameaçado.

A diplomacia israelense empenhava-se também em conquistar o Terceiro Mundo, mediante cooperação com países pobres da África, etc., o que contribuía para consolidar o suporte internacional a Israel.

Mas foi em função da Guerra Fria, bem como da polarização regional e internacional, que Israel foi se afastando do bloco soviético, passando a se afinar cada vez mais com a política dos EUA. Assim, passou a ser identificado, nos meios esquerdistas, como "ponta de lança do imperialismo

ianque no Oriente Médio", em oposição a ditaduras ditas "anticolonialistas" apoiados e armados pela União Soviética, como o Egito, Síria e Iraque.

A inversão pós-1967

Se até a Guerra dos Seis Dias a imagem de Israel perante a opinião pública mundial esteve cada vez mais fortalecida e o país contava com a simpatia internacional, a esmagadora vitória militar na guerra de 1967 representou, paradoxalmente, uma inflexão radical nessa tendência.

Internamente a fulminante vitória gerou uma sensação de poder e auto-suficiência que se irradiou para as relações internacionais. A diplomacia israelense passou a adotar outra atitude nos seus relacionamentos com outros países. Inverteu-se a posição do oprimido na imagem: Israel deixou de ser o Davi para ser o Golias. O Davi passou a ser encarnado pelo povo palestino: gente despossuída de Gaza e Cisjordânia por um poderoso exército de ocupação.

Também no que diz respeito às relações exteriores houve uma mudança radical: o relacionamento de Israel com os países pobres da África e América foi se deteriorando. O aprofundamento da Guerra Fria gerava uma maior polarização, onde o alinhamento com os EUA era quase automático. Datam deste período o apoio de militares israelenses a ditaduras e órgãos de repressão de países como a Nicarágua, El Salvador, etc. Este posicionamento minou o apoio a Israel por setores esquerdistas latino-americanos.

Por outro lado, o bloco árabe havia descoberto o poder estratégico do petróleo e passou a dele fazer uso para pressionar a diplomacia mundial contra Israel. É desta época a infame resolução da ONU que igualava sionismo a racismo, que o próprio regime militar do Brasil subscreveu, em nome de um suposto "pragmatismo responsável" que buscava atrair "petrodólares" de ditaduras árabes como a Líbia e o Iraque, países que lideravam a frente de recusa que pregava a eliminação de Israel.

Internamente, só a surpresa da Guerra do Yom Kipur abalou a excessiva autoconfiança e despertou a articulação do campo pacifista israelense que passou a ganhar o apoio das massas para a ideologia da "troca de terras por paz". Dentro deste contexto, e graças também à disposição de países vizinhos, que em 1973 puderam levantar a auto-estima

nacional, foram feitos os acordos de Paz com o Egito e a Jordânia. Mas a solução para o problema palestino foi deixada para depois.

Estes acordos de paz resultaram numa grande mudança na imagem de Israel, que passa a substituir a ideia de força e belicosidade pela de conciliação. Mas, ao mesmo tempo, criavam-se e multiplicavam-se os assentamentos judeus nos territórios ocupados, e a invasão do Líbano prejudicou a simpatia que se reconquistava. Foi a primeira guerra em que o “Exército de Defesa de Israel” desempenhou um papel inteiramente diferente e antipático: de uma força popular de defesa, passou a ser exército de ocupação.

A Guerra do Líbano foi um grande desastre. Líbano e libaneses eram historicamente os vizinhos mais amistosos do país. Seu perfil cultural ocidentalizado e suas próprias instituições políticas – que tinham características mais próximas ao modelo europeu – contrastavam, ao lado de Israel, com os demais vizinhos. A longa e profunda intervenção militar, comandada à época por Anel Sharon, se estendeu para muito além da ação determinado pelo gabinete de Begin, que visava apenas uma operação fronteiriça de menor escala para deter ataques terroristas. Com a presença física das forças de ocupação, os israelenses sofreram um estrago irreparável em sua imagem no Líbano e também em todo o mundo. Israel passava a ser o truculento Golias.

O desastre culminou em Sabra e Chatilla. Sharon, então comandante do Tzahal, permitiu que milícias falangistas libanesas invadissem os campos de refugiados palestinos e assassinassem friamente centenas deles. O evento catalisou um repúdio generalizado em todo o mundo e uma condenação a Israel que até hoje não foi neutralizada. Em Israel, o movimento **PAZ AGORA** reuniu perto de 500.000 pacifistas em Tel Aviv (cerca de 1/6 de toda a população do país!), exigindo a punição de responsáveis. Esta manifestação também ecoou em comunidades judaicas pelo mundo, que também passaram a se mobilizar em apoio ao campo da paz israelense. É desta época a organização dos primeiros núcleos dos **Amigos Brasileiros do PAZ AGORA**. O movimento popular levou à demissão de Sharon, considerado conivente com o massacre. Pela primeira vez conseguiu-se dissociar, de forma contundente, a identidade do povo de Israel e do povo judeu das ações de um governo de plantão.

A partir de então, o campo pacifista israelense voltou a se consolidar, abrindo espaço para a vitória eleitoral da coalizão de centro-esquerda. O diálogo com representantes palestinos, que era até então impensável, foi reiniciado. Por outro lado, entre as lideranças palestinas, começam a surgir as primeiras constatações a respeito da ineficácia das práticas terroristas, que suscitavam repúdio internacional, rompendo-se a frente de recusa árabe que pregava a destruição da “entidade sionista”.

Estava criada a atmosfera para o reconhecimento mútuo, com os Acordos de Oslo e a concessão de autonomia à Autoridade Palestina em algumas áreas da Cisjordânia e Gaza em troca da Paz. A multiplicação dos canais de cooperação resultou em um período em que os dois lados apresentavam uma mudança na positiva de imagem. Rabin e Arafat preparavam os passos para a criação de um Estado Palestino ao lado de Israel. Em setembro de 1993 ambos apareceram em uma foto dando as mãos, sob as bênçãos de Clinton.

Mas a História experimentaria nova reviravolta. Havia, dos dois lados, aqueles que não admitiam a negociação. Rabin foi assassinado por um fanático israelense enquanto os ataques terroristas palestinos aumentavam. Os fanatismos se alimentavam mutuamente. Foi nesta conjuntura que o Likud assumiu o poder. E data também deste período a intensificação da construção de assentamentos e a consolidação da ocupação. Respirava-se dos dois lados um clima de insuflação extremista.

Desta primeira intifada restou-nos a imagem, difundida por todo o mundo, do menino palestino com pedras enfrentando soldados e tanques israelenses. E esta imagem contribuiu para aumentar a simpatia ao palestino oprimido. Repete-se a história de Davi e Golias, com sinais invertidos. De lá para cá, com o curto período em que se vislumbrou uma perspectiva de paz, durante o governo Barak (que retirou as tropas de Israel do Líbano e reiniciou negociações com os palestinos), Israel teve poucos momentos e pequenas oportunidades para recuperar sua imagem. Teve início, assim, a chamada “guerra de propaganda”, na qual os dois campos passaram a explorar a imagem de suas vítimas: estampas das mortes infligidas a palestinos contrapunham-se às dos israelenses vítimas de ataques terroristas.

Nesta contabilidade macabra, Israel, o mais forte, só poderia sair perdendo.

A foto de hoje

A imagem de Israel jamais teve sua cotação tão baixa em todo o mundo como nos últimos anos. O país passou a ser apontado como símbolo de ocupação e opressão. Como a vinculação entre os judeus e Israel é grande, reacendeu-se o sentimento antissemita em todo o mundo. Diferentes matizes ideológicos, tanto à direita quanto à esquerda, passaram a apoiar incondicionalmente a causa palestina, tornando-a motivo de exaltação de um povo oprimido contra a tirania imperialista. E a palavra "sionismo" é cada vez mais vista como símbolo de opressão. Perdendo seu significado real de nacionalismo judeu, "sionismo" passou a ser considerado como palavrão pelos menos informados e também pelos mal-intencionados.

Estes sentimentos, que confundem conceitos que não podem ser misturados, tais como povo e governo, levaram à multiplicação de ataques às instituições judaicas em todo o mundo e à demonização do judeu em todos os espaços sociais.

É preciso esclarecer que os judeus são um povo, sim, mas que como tal não pensam e agem de forma idêntica. Como todos os povos, há indivíduos com ideias diferentes, há divergências quanto a todas as questões, inclusive – e principalmente – quanto ao conflito no Oriente Médio.

Não podemos permitir que sejam confundidos alguns conceitos básicos, especialmente o de Estado de Israel com governo de Israel. A essência do Estado de Israel, que é a construção e manutenção de um lar nacional para o povo judeu é uma coisa. As atitudes, por vezes desastrosas, de um eventual governo, são outra.

Por outro lado, o sionismo, como qualquer ideologia nacionalista, comporta muitos matizes. Mas o sionismo não pode ser confundido com ocupação. Sharon não é sinônimo de Israel, mesmo que eleito por uma maioria, assim como Brasil não é Collor e Alemanha não é Hitler.

Nós, os **Amigos Brasileiros do Paz Agora**, temos um papel a desempenhar aqui, como o Shalom Achshav tem em Israel, e os grupos

irmãos têm na Argentina, França, EUA, etc. Nosso papel é resgatar a imagem de Israel como pólo de progresso para o Oriente Médio, do sionismo humanista, manifestação da nacionalidade judaica, que quer a paz em um Estado judeu democrático em paz com seus vizinhos, e do judaísmo humanista, sintonizado com os preceitos éticos e a valorização do ser humano.

Ao contrário do *establishment* comunitário, acreditamos que o alinhamento automático a toda e qualquer atitude do governo Sharon tem servido apenas para estimular o antissemitismo em lugar de combatê-lo. Consideramos fundamental esclarecer estes fatos para toda a opinião pública, uma vez que parte das atuais lideranças judaicas no Brasil costumam pecar exatamente por confundir Estado com governo e por não admitir vozes dissonantes ou divergências. Esta confusão é um dos fatores que contribui para que as comunidades judaicas sejam identificadas automaticamente com governos israelenses, seja qual for a tendência destes últimos.

A identificação dos judeus da Diáspora com o povo de Israel é correta, visto ser este um país predominantemente judeu e de ter sido construído para concretizar o sentimento de nacionalidade judaica. Mas não podemos identificar o povo israelense com um governo conjuntural, fruto de uma correlação de forças transitórias em um dado momento histórico. Os governos passam, mas a nação permanece. Existimos como nação há mais de cinco mil anos... Pretendemos continuar existindo, possuindo território e Estado. Trata-se de um direito de todos os povos.

Este é o maior objetivo dos Amigos Brasileiros do PAZ AGORA, o de HASBARÁ, ou seja, ELUCIDAR. Esclarecer o público em geral que a verdadeira imagem de Israel e dos judeus não é a que está sendo disseminada por uma política desastrosa de um governo.

Temos feito isto trazendo ao Brasil ativistas notáveis, como Gália Golan, Yael Dayan e diretores do Centro Árabe-Judeu de Givat Haviva. Interagindo com organizações pacifistas e de direitos humanos no Brasil e no exterior, participando de palestras e diálogos sobre a questão árabe-israelense, e através de uma lista de informações que organizamos e que atinge regularmnte, há mais de quatro anos, via Internet, cerca de 3.000 formadores de opinião.

Além disso, o PAZ AGORA/BR está sempre presente no Brasil apoiando causas e movimentos sociais pacifistas, direitos humanos e contra o antissemitismo e o racismo, fazendo-se representar com o conjunto de seu ideário em iniciativas de organizações e frentes que atuam em cada um desses campos.

Ao apresentar uma visão equilibrada para uma solução justa do conflito no Oriente Médio, sem maniqueísmos e demonizações, constituímos uma alternativa eficaz no combate ao isolamento de Israel e dos judeus do Galut (Diáspora), neutralizando generalizações maléficas por parte de supostos "adeptos da causa palestina":

> NÃO SOMOS CONTRA PALESTINOS NEM CONTRA ISRAELENSES – DEFENDEMOS OS DIREITOS NACIONAIS DE AMBOS.

Procuramos participar em todos os eventos e momentos onde estejam sendo discutidas questões ligadas à paz e aos direitos humanos, independente dos campos ideológicos que estejam conduzindo tais manifestações. Nossa participação no Fórum Social Mundial em Porto Alegre, por várias vezes, constituiu relevante contraponto ao lugar comum de apontar Israel como algoz, de forma maniqueísta. Organizamos, junto com o Centro Árabe-Judeu de Givat Haviva, em Israel, um encontro internacional da REDEPAZ – Rede Global de Educação para Paz, onde trocamos experiências com dezenas de instituições israelenses, palestinas, brasileiras e de países de quatro continentes.

Promovemos iniciativas concretas de paz como o Acordo de Genebra (traduzido na íntegra para o português em www.pazagora.org/genebra), que apresenta uma experiência concreta e promissora de colaboração entre os campos da paz israelense e palestino, oferecendo soluções viáveis para os temas mais críticos do conflito. Articulamos com amigos argentinos e chilenos a divulgação e o apoio à Iniciativa de Genebra na América Latina. É Israel de novo saindo bem na foto.

Ninguém ganhará a Guerra da Propaganda, que só faz alimentar a guerra de fato. Nesta guerra todos perdem. Em vez desta, preferimos o diálogo. Em vez da propaganda buscamos o esclarecimento que substitui a intolerância por informação e reflexão.

Conclamamos todos a se juntarem a nós nesta alternativa. Ainda enfrentamos preconceitos e mal-entendidos em todos os espaços, tanto no interior das comunidades judaicas quanto nos demais espaços sociais. Embora com poucos recursos, temos crescido, recebido reconhecimento e apoio cada vez maiores, o que nos fortalece a cada dia.

Acreditamos estar, assim, dando nossa modesta contribuição para melhorar a imagem do judeu e de Israel, e de cimentar AGORA o caminho para um futuro de PAZ.

Esther Kuperman e Moisés Storch
Coordenadores dos Amigos Brasileiros do PAZ AGORA

Esther Kuperman
Historiadora, doutoranda em Ciências Sociais UERJ

Moisés Storch
Engenheiro e Administrador de Empresas

A Bíblia hebraica no pensamento sociológico

Renan Springer de Freitas

Desde os escritos seminais de Max Weber, a sociologia da religião tem retratado a Bíblia Hebraica, especialmente o Deuteronômio, como a própria matriz do racionalismo ocidental, isto é, como a fonte da qual jorrou o ideal, inconcebível nas religiões asiáticas, de um indivíduo ativo – seja em um sentido religioso, referido ao além, seja em um sentido intramundano —, empenhado em descobrir as leis impessoais que regem o mundo para dessa forma dominá-lo.[1] Por outro lado, entretanto, tem sido atribuída aos Salmos a promessa de um futuro no qual Israel prevaleceria sobre todas as outras nações, a qual, após a experiência do exílio babilônico, teria transformado os judeus em um "povo-pária", auto-segregado, ressentido, altamente ritualista, legalista, orientado por uma ética dual (isto é, com um padrão de comportamento em relação aos judeus e outro em relação aos gentios)[2] e, como tal, incapaz de conferir uma dinâmica universalista ao racionalismo peculiar a seu próprio Livro sagrado. Nos marcos dessa concepção, a importância do Judaísmo antigo para a emergência do racionalismo ocidental estaria em um plano meramente negativo, isto é, em haver erradicado a magia e todas as formas irracionais de busca da salvação, preparando, dessa forma, o terreno para a emergência do Cristianismo.

Em um livro intitulado *The rise of Western Rationalism*,[3] o sociólogo alemão Wolfgang Schluchter resume o argumento weberiano da seguinte maneira. No princípio, por assim dizer, era a profecia hebraica pré-exílica. Esta introduziu a ideia de um Deus Criador transcendente, que estabeleceu uma ordem boa à qual todos os seres humanos deveriam se submeter. A partir daí, desse monoteísmo ético, a ação social pôde ser, pela primeira

[1] M. Weber, *The religion of India,* New York: The Free Press, 1960, p.339 e 342.

[2] "Ao estrangeiro emprestarás com juros, porém a teu irmão não emprestarás com juros; para que o Senhor teu Deus te abençoe em todos os teus empreendimentos, na terra a qual passas a possuir". Deut. 20:23. É em passagens bíblicas como esta (como também nos escritos de Maimônides) que Weber se baseia para fazer seu argumento de que o monoteísmo ético da profecia bíblica transformou-se, nas mãos dos judeus, em um dualismo moral *(Ensayos sobre sociologia de la religión, III,* El Judaísmo Antiguo, Madri:Taurus, 1988, pp 365-388.).

[3] W. Schluchter, *The rise of Westem Rationalism,* Berkeley: University of California Press, 1981. Publicado originalmente em alemão, em 1979.

vez, orientada pela noção de uma revolução política e social pretendida por Deus, e o mundo pôde ser compreendido como um fenômeno histórico destinado a ser substituído pela ordem divina. Esta ideia foi, sem dúvida, uma inovação decisiva no que diz respeito ao desenvolvimento da cultura ocidental. Entretanto, continua Schluchter, o fato de os judeus terem se transformado, após o exílio babilônico, em um "povo pária", retirou dessa ideia sua dinâmica universalista.[4] Nos marcos do arcabouço judaico, estabeleceu-se uma distinção entre os "do grupo" (um suposto "povo escolhido, a quem a doutrina bíblica estava preferencialmente endereçada) e os "de fora".

Mas o judaísmo não era tudo o que havia. Havia também, em claro contraste, a cultura intelectual helênica. Esta postulou a existência de uma ordem natural supradivina, à qual todos os homens e deuses deveriam igualmente se submeter. Dessa forma, a ação social pôde ser orientada pela ideia de uma ordem natural e justa, universalmente aplicável. Entretanto, a *polis* realizou tal ideia de uma forma muito limitada porque a vida religiosa permaneceu moldada pela religiosidade politeísta dos mistérios,[5] em detrimento da emergência de um Deus "universal". Contra este pano de fundo, a missão paulina aparece como um momento decisivo na evolução da ética ocidental.[6] Com a ajuda da figura do Salvador, remissor dos pecados de todos os que creem em seu caráter divino e em sua missão messiânica, Paulo emancipou a vida cotidiana das prescrições rituais da Torá, que era a base de sustentação da segregação que os judeus haviam imposto a si próprios, rompendo, dessa forma, os limites impostos pelo monoteísmo ético judaico e, ao mesmo tempo, fornecendo uma nova base para a religiosidade helênica, ao colocar o sofrimento, a morte e a ressurreição do Salvador no contexto desse monoteísmo.

Esta linha de argumentação dedica especial atenção à tese weberiana de que o processo de racionalização iniciado pela profecia hebraica foi

[4] W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism*, p.152.

[5] Religiões de mistério são aquelas dotadas de um arcano, um corpo de sabedoria secreta acessível apenas aos que foram iniciados em seus segredos.

[6] A relação entre Paulo e as religiões de mistério é matéria de viva controvérsia. Weber, ao que me parece, minimiza o débito de Paulo para com as religiões de mistério. Uma excelente discussão sobre esta relação pode ser encontrada em Leo Baeck: *Judaism and Christianity,* New York: LBI, 1958.

emperrado pela ética dual do “povo pária” judeu e só não estancou de vez porque o “universalismo cognitivo” (isto é, a postulação de uma ordem “natural” a qual homens e deuses devem igualmente se submeter) peculiar à cultura helênica e, posteriormente, a síntese realizada pela doutrina paulina veio em seu socorro. Assim, o processo de racionalização da conduta humana só pôde seguir seu curso porque a missão paulina legou-nos algo que *somente ela* poderia nos legar: um monoteísmo ético potencialmente capaz de se universalizar.

Tudo isto parece, à primeira vista, bastante razoável, mas, há toda uma literatura, *anterior* à publicação da obra de Schluchter, que golpeia seriamente os pilares de todo este edifício. Assim, em 1968, onze anos antes que o principal livro de Schluchter viesse a público pela primeira vez, Efraim Shmueli, um notável *scholar* em estudos judaicos, pronunciou-se da seguinte maneira a respeito da tese weberiana do judeu como “povo pária”:

> the “pariah people” concept became in Weber’s writing an all-encompassing proposition, a static scheme, inadequate to cope with the historical wealth of the various systems and subsystems of Jewish culture. Thus, a general notion, commanding the wealth of the particulars of more than 2500 years from the times of the Babylonian exile until our generation, was imposed as an “ideal type category”. This monolithic concept applies to the realities of perhaps only one short period – the beginning of the emancipation period in Europe – but by fallacious misplaced abstraction it is extended to a vast variety of historical realities. (...) As a monolithic conceptualization of the various relationships between Jews and their environment, it is adequate in a very limited way, even in the countries of full emancipation. As an analysis of the entire history of the Jewish people it is totally inadequate.[7]

Em um trabalho de 1962,[8] outra *scholar,* Toni Oelsner, enfocou a discussão geral de Weber sobre o papel do judaísmo na emergência do moderno racionalismo econômico. Vou me permitir reproduzir duas passagens desse trabalho:

[7] E. Shmueli, “The ‘Pariah-People’ and Its ‘Charismatic Leadership’. A Revaluation of Weber’s Ancient Judaism.” *Proceedings of the American Academy of Jewish Research 36* (1968): 167-247, pp.169.

[8] T. Oelsner, “The place of the Jews in Economic History as viewed by German Scholars”, *Leo Baeck.*

> The idea that the Jews are the commercial people par excellence, that they fulfilled a particular function in the development of the Western world, has its long history, and is by no means of German origin. But it was left to three German economists, Wilhelm Roscher (1817-1894), Werner Sombart (1863-1941), and Max Weber (1864-1920) to raise this idea, intertwined with legends and stereotypes, to the level of a scientific theory. (p.183)

> Roscher was the first of the leading economists to assign a definite economic preoccupation to the Jews, radically different from that of other groups, and which could be cast anew into sociological formulae. The notion of a historically determined Jewish occupation was epitomized by Max Weber in his concept of the Jewish pariah people – a position they supposedly assumed in the post-exile period, and even more definitely under the Pharisees, for ritualistic reasons – but unlike the Indian pariah cast after which the term is modelled – in a setting in which otherwise no castes, or separate religious-natural groups existed. In this assumption the set-up of the ancient world composed of multifarious peoples, living under foreign domination, each with their own ritualistic taboos is entirely ignored. (p.194)

Esses excertos são apenas uma pequena amostra de um formidável *corpus* de comentários críticos, eruditos, à sociologia da religião de Max Weber, que Schluchter simplesmente ignorou.[9] Se a ideia de um particularismo-legalista-judaico-vindo-a-ser-superado-pelo-universalismo-paulino-cristão é tão crucial ao marco weberiano de referência dentro do qual Schluchter se move, e se a viabilidade desta ideia depende da viabilidade da tese do judeu como “povo pária”, orientado por uma ética dual, era de se esperar que Schluchter se incomodasse em debater com os eruditos que contestam esta tese. Por que Schluchter se furtou a tal debate? Por que ele se permitiu fazer, sem a menor cerimônia, já no fim dos anos

[9] O corpus de comentários eruditos à sociologia da religião de Max Weber é imenso, mas cabe, desde já, mencionar: H. Liebeschutz, “Max Weber’s Historical Interpretation of Judaism”, *Leo Baeck Institute, Year Book 9*, pp.41-68, 1964; F. Raphaël, “Max Weber and Ancient Judaism”, *Leo Baeck Institute Yearbook 18*, 1973, pp.41-62. A. Momigliano, “A Note on Max Weber’s Definition of Judaism as a Pariah Religion.” *History and Theory 19:3* (1980): 313-18; G. Abraham, “Max Weber on ‘Jewish Rationalism’ and the Jewish Question”, *Politics,Culture and Society* 1(3):358-391, 1988 e, principalmente, D. Nirenberg, “The birth of the pariah: Jews, Christian dualism, and social science”, *Social Research,* 70(1):201-236, 2003.

1970, como se ninguém jamais houvesse seriamente se pronunciado a respeito, referência a uma "comunidade judaica ligada por juramento que se transformou no povo pária judeu"?[10] Não nos ocorre outra resposta senão a seguinte: porque tal debate só pode ser realizado em um terreno teológico e, em princípio, nenhum sociólogo acharia uma boa ideia permitir que uma reflexão sociológica deslizasse para tal terreno.[11] Tendo em vista, entretanto, a correspondência de Weber com Harnack (veja-se a nota 11) receio que tal deslocamento seja inevitável.

> Seja como for, tendo ignorado todo esse corpus de comentários críticos, Schluchter pôde postular que enquanto a Bíblia hebraica limitou-se a instituir o que poderia ser chamado de um "reino da legalidade", isto é, de uma ética pautada pela estrita importância de normas, o Novo Testamento, ao rechaçar o intelectualismo judaico, típico dos centros urbanos,[12] realçando, no lugar, a importância da convicção supra-intelectual, instaurou o "reino da moralidade", isto é, de uma ética baseada em princípios abstratos internalizados.[13] Paulo, evidentemente, teria sido o grande arquiteto dessa transição. Weber descreve esta alegada transição em termos muito vivos. "Com a ajuda de uma dialética que somente um rabino poderia ter".

Ele afirma, Paulo,

> por onde passou, extirpou o que era mais peculiar à lei judaica, como também o que era mais eficiente nela, a saber, as normas com caráter de tabu e as promessas messiânicas únicas. Posto que esses tabus e essas promessas vinculavam toda a dignidade religiosa dos judeus à sua condição de povo pária, a ruptura efetivada por Paulo foi fatal em seus efeitos. Paulo efetuou esta ruptura postulando que as promessas messiânicas presentes nas escrituras judaicas haviam sido parcialmente cumpridas, e parcialmente abolidas, pelo nascimento de Cristo. De uma forma triunfal ele usou o argumento, de fato impressionante, de que os patriarcas de Israel, já bem antes que os tabus e promessas judaicas fossem tornados públicos, haviam vivido de acordo com a vontade divina e, graças à sua fé, que era a garantia da eleição por Deus, alcançado a bem-aventurança. A força que impulsionou o trabalho incomparável da missão de Paulo foi sua oferta, aos judeus, de um tremendo alívio, um alívio proporcionado pela consciência de ter escapado ao destino de pária. O judeu, a partir de agora, poderia ser um heleno para os helenos do mesmo modo que um judeu para os judeus (...) Esta foi a sensação apaixonada de liberdade trazida por Paulo. O judeu poderia realmente livrar-se das antigas promessas de seu Deus colocando sua fé no novo salvador, que se sentiu abandonado na cruz por aquele mesmo Deus. Várias consequências se seguiram deste rompimento das cadeias vigorosas que mantinham os judeus firmemente presos à sua condição de pária. Uma delas é o ódio terrível, suficientemente documentado, precisamente dos judeus da diáspora contra este homem (...) Em cada linha escrita por Paulo sentimos o júbilo contagiante de um homem que foi resgatado, com o sangue do Messias, da "escravidão" daquela

[10] "However, the transformation of the Judaic oath-bound community into the Jewish pariah people (...)", Schluchter, op.cit., p.152. É interessante notar que R. Bendix, em seu clássico *Max Weber: An Intelectual Portrait,* de 1960, dedica um inteiro capítulo os escritos de Weber sobre o judaísmo antigo sem fazer nenhuma menção ao caráter de povo pária que Weber atribui aos judeus. Talvez estivesse ciente de que estaria fustigando uma verdadeira "casa de marimbondos".

[11] Há, na verdade, uma notável exceção: ninguém menos que o próprio Max Weber. Weber debateu repetidamente no terreno teológico. Assim, eis o que se lê em um trabalho recente, cujo autor teve acesso à correspondência pessoal de Weber com o teólogo protestante Adolf von Harnack: "In later years, Weber repeatedly emphasized that for him the most important participants in the debate over *The Protestant Ethic* were the 'experts' in religious matters, the theologians. *From them alone he expected a 'fruitful and instructive critique'"* (p.27, ênfase minha). Frieddch W. Graf, "The German Theological Sources and Protestant Church Politics", in H. Lehman e G. Roth, *Weber's Protestant Ethic, Origins, Evidence, Contexts,* Cambridge University Press, 1993.

[12] Seria conveniente reproduzir o argumento de Weber a esse respeito: "(...) o judeu estabeleceu como seu ideal ético (...) o intelectual que dedica a vida ao estudo dos textos sagrados e dos comentários (...). Foi exatamente esse traço intelectualista do genuíno judaísmo tardio, com sua preocupação com a erudição bíblica, que Jesus criticou. Sua crítica [foi motivada] pela natureza de sua fé e por sua maneira peculiar de obedecer à lei, ambas apropriadas a um artesão rural ou a um habitante de cidade pequena, e ambas constituindo a base da oposição de Jesus aos virtuosos do conhecimento da lei, os quais eram nascidos e criados no solo da *polis* de Jerusalém. Os membros desses círculos legalistas urbanos perguntavam 'O que pode vir de bom para nós de Nazaré?' – uma pergunta típica de qualquer habitante de cidade grande no mundo clássico". M. Weber, *The Sociology of Religion,* London: Methuen & Co Ltd, English Translation, 1965, p.253.

[13] A tese de que a transição do Antigo para o Novo Testamento significou uma transição da "legalidade" para a "moralidade" foi defendida por W. Schluchter em *The rise of wesrtem rationalism,* citado, p.69, e em *Rationalism, Religion and Domination, A Weberian Perspective,* Berkeley: University of Columbia Press, 1989. Veja-se, especialmente, p.197 e seguintes.

lei sem esperança para a liberdade. A consequência mais ampla foi a possibilidade de uma missão cristã mundial.[14]

Este longo excerto, que bem poderia ter sido escrito por um teólogo cristão do período patrístico, chama a atenção para o fato de ter o universalismo proposto por Paulo se definido em oposição a um suposto particularismo judaico e não a qualquer outra identidade. Por outro lado, ele sugere que faltou à Bíblia hebraica um alcance universal,[15] isto é, que nenhuma "missão mundial" poderia ter sido iniciada a partir da pregação profética hebraica a não ser que algo como as missões de Paulo houvesse ocorrido. Trata-se de duas alegações que, por se acharem na base de todo o edifício sociológico weberiano, não podem prescindir de uma detida discussão. Passo, então, a empreender tal tarefa. Valho-me, para tanto, de um esplêndido artigo de David Niremberg, intitulado "The birth of the pariah: Jews, Christian dualism, and social science".[16]

Vimos, na citação acima, que Weber mostra grande admiração pelo universalismo de Paulo, o qual, supostamente, aparece de forma visível em pelo menos dois lugares da epístola aos Gálatas. Em 2:6: "Deus não aceita a parcialidade"[17] e em 3:28: "não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher;porque todos vós sois um em Cristo Jesus". Haveria, entretanto, algo de tão teologicamente revolucionário em tais versículos, como Weber dá a entender? Niremberg esclarece que não. Seria um equívoco, ele diz, pensar que o universalismo encerrado em passagens como as acima mencionadas pudesse trazer algo de substancialmente novo para os gentios de língua grega a quem Paulo se dirigia. Afinal, tal universalismo era subscrito por um dualismo filosófico (frequentemente chamado de neoplatônico) já amplamente difundido, o qual chamava a atenção para a existência de uma irmandade de espírito e enfatizava a superioridade do estado espiritual sobre as várias diferenças de corpo e de circunstância que marcam a carne dos seres humanos. Por outro lado, argumenta Niremberg, é surpreendente que Paulo viesse a defender seu universalismo contra um *status* particular que era até então quase que

[14] M. Weber, *The Sociology of Religion,* citado, pp.259-60.
[15] Na verdade, Weber admite uma honrosa exceção. De acordo com ele, a pregação do autor anônimo do livro conhecido como Deutero-Isaias, tem um caráter universalista.
[16] *Social Research,* Spring 2003, 70(1):201-236.
[17] "God shows no partiality".

inteiramente ignorado pela tradição filosófica grega. Nem a condição de homem ou mulher, nem a condição de liberto, mas somente o judaísmo servia como o alvo permanente de sua eloquência. Isto é claro mesmo na estrutura do celebrado capítulo 3, versículo 28, da epístola aos Gálatas, posto que o versículo seguinte diz: "e, se sois de Cristo, também sois descendentes de Abraão, e herdeiros segundo a promessa".

Tudo isto aponta para o fato de o universalismo de Paulo ter sido articulado no contexto e nos termos de uma luta pelo controle sobre o passado judaico. De todas as antinomias de identidade a partir das quais ele foi construído, foi somente a categoria de judeu, de descendente de Abraão – não as categorias de grego, escravo, mulher ou homem – que precisava se expandir para arranjar lugar para toda a humanidade. Na medida em que os judeus se recusaram a se desfazer de seus ancestrais, de sua linhagem e de sua identidade, eles se tornaram emblemáticos do particular, da aderência obstinada à condição da carne, inimigos do universalismo, do espírito e, mesmo, de Deus.[18]

Se Weber superestimou a importância da pregação paulina, ele não obstante acertou ao sugerir que a posição de Paulo era motivada, pelo menos em parte, pela tensão entre dois objetivos: o de manter a relevância da promessa de Deus a Abraão (e, portanto, da Bíblia Hebraica) e o de estender esta promessa para além dos descendentes carnais de Abraão. Afinal, se tudo o que Paulo pretendesse fosse abandonar o Antigo Testamento, ou simplesmente condená-lo como falso – como pouco mais tarde o fariam tanto os marcionitas quanto os cristãos gnósticos –, o particularismo judaico não teria se tornado mais importante para os primeiros cristãos do que todo um conjunto de outras identidades étnicas que eles foram capazes de simplesmente ignorar como espiritualmente insignificantes. Mas como Paulo não o fez, a "questão judaica" tornou- se o problema chave da hermenêutica cristã e na elaboração da teologia e ontologia cristãs.[19]

Embora este argumento pareça impecável, se fosse o caso de apontar alguém como fundamentalmente responsável pelo fato de a "questão judaica" ter se tornado o problema chave na elaboração da teologia cristã,

[18] D. Niremberg, citado, p.210.
[19] D. Niremberg, citado, p.211.

penso que o nome a ser destacado não seria tanto Paulo, mas ao apologista patrístico Justino, o mártir. Em outras palavras, o "feito" que Weber atribui a Paulo, a saber, transformar a história dos judeus em uma história dos cristãos, talvez fosse mais apropriadamente atribuível a este teólogo, nascido na Palestina, que viveu entre os anos 100 e 165 da nossa era.

É sabido que em meados do segundo século, o Cristianismo enfrentava ainda o problema de encontrar seu lugar no arcabouço religioso do Império. Ele necessitava de uma voz unânime, ou algo próximo disto, pois suas igrejas se achavam muito espalhadas, com seus bispos desfrutando de grande autonomia. O foco voltou-se, então, para Roma. Nesse cenário, irrompe a teologia de Marcião (85-159 E.C.), segundo a qual o Cristianismo só poderia ter sua própria identidade se cortasse todos os laços com os judeus, com suas Escrituras e com qualquer coisa remotamente relacionada com seu Deus da espada e da vingança. Valentino (105-165, aproximadamente), um líder cristão da Alexandria, no Egito, também se dirigiu a Roma, trazendo consigo um conjunto complexo de ideias gnósticas gregas que pudessem ser utilizadas para elaborar uma teologia cristã verdadeiramente diferente da judaica. O que era claro, entretanto, é que tanto para a mente romana quanto para a grega uma religião "nova" não era algo que merecesse muito crédito. Uma religião, para ter respeitabilidade e ser amplamente aceita tinha que ser antiga, tinha que estar enraizada no passado, preferencialmente em um passado remoto.[20] Em certo sentido, a falta de tal enraizamento tornou-se a pedra de toque do impulso cristão para "criar" um passado para si próprio, não só na acepção histórica do termo – a qual as Escrituras e lendas judaicas já haviam fornecido – mas, sobretudo, na acepção teológica, isto é, um passado cuja origem remontasse à própria mente de Deus. Justino foi o teólogo que apareceu para dar forma a esta noção teológica. Ele o fez na medida em que se empenhou em interpretar a história de Israel como a história do Deus dos cristãos; em mostrar que esta história conta como o épico cristão, e não

[20] Isto se torna claro se tivermos em conta o empenho de Eusébio da Cesareia, em seu *História Eclesiática,* já no início do IV século, em argumentar sobre o caráter antigo da religião cristã.

como o épico de Israel, que apontava em direção ao estabelecimento de uma teocracia judaica em Jerusalém.[21]

Justino empreendeu tal tarefa valendo-se da ideia de "logos", a noção grega que se imiscuiu, quase que incidentalmente, no Evangelho segundo João, bem no início do segundo século. O "logos" de que falava este Evangelho revelava a "mente de Deus"; ademais, palavras similares a "logos" ("a mente de Deus") estavam espalhadas por todas as escrituras hebraicas, a começar dos longínquos mitos da criação, presentes no Gênesis. Justino foi o primeiro a desenvolver a ideia de que Jesus estava no Antigo Testamento o tempo todo; de que, na verdade, as escrituras hebraicas versavam sobre Jesus. Tudo, então, que se fazia necessário, era encontrar todas as referências a Jesus – por mais escondidas ou veladas que estivessem – e segui-las até o final. As profecias hebraicas, Justino "descobriu", não eram o que aparentavam; o que elas verdadeiramente faziam era anunciar a chegada de Jesus! A "palavra" de Deus que já se ouvia desde Abraão, Isaac e Jacó era, na verdade, a voz de Jesus. Nessa perspectiva, Marcião, com sua obstinada rejeição às escrituras hebraicas, era um obstáculo para o desenvolvimento da Igreja. Não se tratava, como ele supunha, de rejeitar o judaísmo, mas de rever a história judaica de tal forma que ela culminasse em Jesus, em vez de no estabelecimento de um estado judeu sediado em Jerusalém. Isto significava rearranjar o Antigo Testamento de forma que ele encerrasse com o livro de Malaquias e não com as Crônicas. Significava também criar uma teologia que sustentasse que o Deus e Pai de Cristo eram o mesmo "Deus" que havia tentado, em vão, conduzir o povo judeu por séculos.[22]

Sugiro que esta teologia, constituída a partir do empenho dos teólogos do segundo século, notadamente de Justino, em transformar o passado judaico em um passado cristão, e desde Rosemary Ruether conhecida, pejorativamente, como "teologia da superação", resulta ser algo como um arcabouço "meta-teórico" no interior do qual a discussão

[21] Veja-se, a respeito, B. L. Mack, *Who wrote the new testament? The making of the Christian myth.* San Francisco, Harper, 1995, p.268, *apud* Webb, Joseph M., "In the midst of another revolution: from the old testament to the first testament", Papers of the *Annual Meeting of the Academy of Homiletics.* Emmanuel College, Knox *College,* and Toronto School of Theology, Dec. 3-5, 1998.
[22] Burton Mack, citado.

sociológica sobre o papel da Bíblia Hebraica no processo de racionalização ocidental tem se dado desde os escritos seminais de Max Weber – como também sugiro que é nos marcos deste mesmo arcabouço que podemos compreender a profunda admiração de Weber pela missão paulina. Nos marcos de tal teologia, não é de surpreender que o pensamento sociológico tenha postulado a ocorrência de uma transição de um particularismo legalista judaico (que pregava a salvação pelas boas obras) a um universalismo antiintelectualista paulino (que pregava a salvação pela fé) e, mais que isto, visse essa transição como uma inequívoca guinada (*turning point*) no desenvolvimento da cultura ocidental. Seria, entretanto, legítimo estabelecer tal contraposição (entre particularismo legalista judaico e universalismo cristão, baseado na fé) e, a partir daí, postular a ocorrência de tal transição?

Observe-se que esta é uma questão de natureza teológica muito mais do que propriamente sociológica. Se, ao estabelecer tal contraposição, Weber permitiu, ainda que involuntariamente, que sua sociologia deslizasse para o terreno da teologia, então é neste terreno que a discussão sobre a pertinência de sua teoria sobre o papel do judaísmo antigo no processo de racionalização ocidental deve se dar. Ora, nem mesmo os teólogos cristãos aceitam mais a referida contraposição. Passemos a palavra a um deles, o teólogo protestante Lloyd Gaston:

> A ab-rogação da Lei por Paulo é o que mais tem aborrecido não só os intérpretes judeus mas a quem quer que tenha algum conhecimento sobre o conceito de Torá nos escritos judaicos. Não é tanto a invectiva de Paulo o que incomoda, mas sua ignorância. Para quem compreende o judaísmo rabínico, os ataques de Paulo são não apenas injustos, mas totalmente fora de propósito. Os rabinos nunca falam da Torci como um meio de salvação, e quando falam de salvação, se é que o fazem, o modo da Torá, "que é a vossa vida" (Deut: 32:47), é esta salvação. O zelo ético dos rabinos torna-se ainda mais fervoroso em razão de acreditarem que os mandamentos expressam a vontade de Deus para o bem de Israel, mas eles jamais podem, por isto, ser tachados de legalistas. Fé e obras jamais podem ser vistos como opostos, pois cada um se tornaria sem sentido sem o outro. A lei não é sentida como um fardo (quando o é ela é modificada), e a frase característica é "o júbilo dos mandamentos". Longe de ser um estímulo ao pecado, ou a maldição da condenação, a lei é o meio misericordioso de Deus ajudar as pessoas a superar seus "impulsos

> malignos". Não há qualquer indicação de que Paulo fosse ciente de que muitas das leis dizem respeito aos meios de arrependimento, os quais pressupõem o pecado humano, mas, em contrapartida, proclamam o perdão divino. É extremamente significativo que o conceito de arrependimento, tão central tanto para a teologia rabínica quanto para a doutrina de Jesus nunca ocorram em Paulo. Como G. F. Moore observou: "o fato de um judeu com os antecedentes de Paulo ignorar, e por implicação negar, a grande doutrina profética do judaísmo, a saber, que Deus, a partir do amor, livremente perdoa o pecador sinceramente penitente e o restaura para sua proteção, parece, de um ponto de vista judaico, inexplicável".[23]

Não se trata, evidentemente, de transformar Paulo em algo como um vilão da história, mas de lançar dúvidas sobre se teria sido mesmo seu "feito", como Weber o asseverou, o ato de emancipar os judeus, a começar por si próprio, e os gentios das prescrições rituais da Torá. A acreditar em Flávio Josefo, não havia, na segunda metade do primeiro século, "uma única cidade grega ou bárbara, um único povo, em que o costume da observância do shabat não houvesse se difundido, ou em que não se desse atenção ao ritual de acender velas, aos dias de jejum e a muitas outras proibições a respeito de comida".[24] Weber, conforme vimos, imaginava os judeus como um povo fundamentalmente legalista, isto é, preocupado em saber que serviços prestar a Deus para merecer Sua aprovação. Este, entretanto, não era um problema para os judeus, que se viam sob a aliança do Sinai, mas para os gentios, que não se viam tutelados por aliança alguma. Para os judeus, "toda Israel teria uma parte no mundo do porvir" (MSanh 10:1). Entre os gentios, entretanto, havia muita dúvida sobre que obras prestar a Deus para merecer a salvação, e era a esses gentios "judaizantes", isto é, a esses tementes a Deus que, por não saberem bem como se conduzir, adotavam algumas das práticas judaicas (como a circuncisão), que Paulo se dirigia. Se é o caso de identificar, como Weber o fez, o "feito" de Paulo, trata-se antes de saber qual era o problema que se colocava para ele. Como observa Gastou, certamente não era a salvação de seu próprio passado, nem a existência autêntica, nem mesmo a justificação do indivíduo pela fé, mas a legitimidade de incluir, nesta época, os gentios

[23] Burton Mack, citado.
[24] L. Gaston, Paul and the Torá, Vancouver: University of British Columbia Press, 1987, pp 18-19.

como membros plenos do povo de Deus.[25] A Torá só poderia ter um alcance universal na medida em que pudesse apontar algum caminho por meio do qual tal inclusão pudesse se dar.

Para Weber, entretanto, a única maneira de conferir à Torá um alcance universal seria purgá-la "de todos aqueles aspectos da ética imposta por ela que ritualmente caracterizam a posição especial dos judeus como um povo pária".[26] É um ponto controverso, entretanto, que esta fosse a posição de Paulo, a quem Weber atribui tal feito. Seja como for, cabe mencionar que não é esta a posição dos teólogos dos nossos dias. Refiro-me não a teólogos judeus, mas a um teólogo protestante como Lloyd Gaston, já citado textualmente, ou a uma teóloga católica como Rosemary Ruether, amplamente conhecida por cunhar a expressão "teologia da superação", já mencionada.

Em seu célebre *Faith and fatricide,* Ruether observa que enquanto o cisma entre particularismo e universalismo era um problema maior para a Igreja, o judaísmo já havia há muito encontrado uma solução?[27] Colado no postulado fundamental "toda Israel tem uma parte no mundo do porvir" (MSanh 10:1) está o corolário referente aos "justos dentre as nações do mundo que têm uma parte no mundo do porvir" (TSanh 13:2 – R. Joshua, fim do primeiro século). Nessa perspectiva, é exatamente a perspectiva universalista de Israel que permite aos não judeus relacionar-se com Deus à sua própria maneira, que lhe autoriza ter sua maneira particular de relacionar-se com Ele através da aliança do Sinai. Para o judaísmo, não é possível relacionar-se com Deus à margem da Torá, e não há Torá à margem dos mandamentos, mas isto não significa que toda a humanidade devesse viver de acordo com os mesmos mandamentos. Nessa perspectiva, o alcance universal da Torá estaria em especificar os mandamentos aos quais todos devessem se submeter. Ela poderia fazê-lo? Nos marcos do arcabouço teológico cristão em que Weber se movia, sua resposta só poderia ser negativa. Até onde consigo perceber, para Weber, o único lugar em toda a Bíblia Hebraica no qual se pode vislumbrar algum, por assim dizer, "lampejo" de universalismo é no Deutero-Isaías.[28] Ironicamente,

[25] Ag. Ap 2.282, citado por L. Gaston, p.25.
[26] L. Gaston, citado, p.20.
[27] Ancient Judaism, p.4.
[28] *Faith and fatricide,* citado por L. Gaston p.23.

entretanto, muitos dos fariseus contemporâneos de Paulo, incluindo-se, talvez (este é um ponto muito controvertido entre os teólogos), ele próprio, não partilham dessa concepção.

Conforme vimos, teólogos contemporâneos como Lloyd Gaston, e não tão contemporâneos como George Foot Moore, mostraram-se surpresos pelo fato de Paulo jamais fazer referência à doutrina judaica do arrependimento. Talvez, entretanto, esta lacuna não seja algo assim tão surpreendente se tivermos em conta que, como Paulo se dirigia fundamentalmente a uma audiência culturalmente grega, o que ele pregava podia ser baseado em uma parte da Torá que lidava exclusivamente com não judeus. Refiro-me às chamadas leis de Noé, que se encontram codificadas no Talmude.[29] Alguns estudiosos sustentam que elas formavam o núcleo da doutrina de Paulo tal como revelada em suas epístolas.[30] As leis de Noé são um conjunto muito simples de proibições: à idolatria, à blasfêmia, ao roubo, ao assassinato, à má conduta sexual e à crueldade com os animais, acrescidas de um mandamento segundo o qual se deveria estabelecer tribunais de justiça que assegurassem localmente a observação dessas proibições. Quem observava as Leis de Noé era chamado *Ger Toshav*. Um *Ger Toshav* poderia se converter plenamente ao Judaísmo se quisesse. Nesse caso, ele teria que seguir as 613 leis da Torá, mas tal conversão era desnecessária para a sua "salvação", porque todo *Ger Toshav* era considerado um "justo" e, como tal, teria seu lugar assegurado no mundo do porvir. Muitos dos fariseus contemporâneos de Paulo já criam que qualquer gentio que pudesse guardar as sete leis de Noé seria salvo.[31] Nessa perspectiva, a Torá pode ser vista como tendo um alcance universal independentemente de ser transferida para os cristãos como seu próprio livro sagrado. Afinal, ao encerrar as leis de Noé, ela reservava um lugar para uma religiosidade sem restrições de laços étnicos ou nacionais. O que ela não fez, entretanto, foi estabelecer um arcabouço institucional que concedesse o poder religioso a um grupo restrito, mesmo porque isto

[29] *Ancient Judaism,* especialmente p.371.
[30] *Sanhedrin 56a-60b*.
[31] Devo esta informação a um texto de autoria anônima, intitulado *Christian Talmud*, disponível em http://www.geocities.com/athens/parthenon/2787/ixcnine.html. Embora a autoria seja anônima, o Autor oferece a fonte, a obra do rabino alemão Jacob Emden (1697-1776), e a informação em questão é consistente com as informações obtidas na Encyclopaedia Judaica, verbete: "Jewish Christian Sects".

contrariaria a própria doutrina das Leis de Noé. A razão, aliás, para que o arcabouço dessas leis fosse tão "magro" (seis proibições muito simples mais a prescrição do estabelecimento de tribunais locais) é a de que, em seus marcos, o conceito de autoridade religiosa deixava de pertencer a alguma base institucionalizada e passava a ser posto nas mãos dos indivíduos. Por esta razão, ninguém, nem mesmo um rabino, poderia prescrever normas de conduta a, ou ter qualquer autoridade religiosa sobre, um *Ger Toshav*.

Nota-se que este argumento envolve uma espinhosa discussão sobre as relações entre o judaísmo e o cristianismo. Entretanto, penso que a sociologia da religião dificilmente poderia se furtar a discussões de tal natureza, por mais espinhosas que se mostrem.

Renan Springer De Freitas
Professor do Departamento de Sociologia e Antropologia
Universidade Federal de Minas Gerais

Da sinagoga ao parlamento: do santuário à nação. A historiografia judaica moderna em questão

André Luis Prudêncio Sena

A Diáspora judaica, iniciada no ano 70 da Era Comum, reflete-se também em uma determinada perspectiva do povo judeu sobre sua própria história. O próprio termo "diáspora" tem na língua hebraica, galut, uma denotação que se volta para o forçado abandono da origem, significando naquela língua literalmente exílio. Os aproximados dois mil anos de Galut foram também anos de um certo exílio na elaboração de um discurso histórico judaico autorreferente.

Se é possível portanto, como deseja Charles-Olivier Carbonell, em sua obra *Historiografia,* falar em uma historiografia antiga, ou ainda em uma historiografia medieval europeia, seria árduo legitimar tal termo a partir de uma perspectiva judaica que antecedesse fins do século XVIII, e mais precisamente os anos vinte do século XIX. Portanto, eis aí o marco do início da moderna história judaica, e *ipso facto* de sua historiografia, sendo possível, se insistirmos em delimitar algum elemento historiográfico que lhe seja antecedente, remontarmos apenas a Flávio Josefo, historiador judeu do século I, e autor da importante obra *História dos Hebreus,* superada apenas pelos modernos historiadores judeus da romântica Alemanha oitocentista.

Porém caberia talvez uma reflexão acerca dessa frustrante impossibilidade. Se compreendemos a historiografia como uma história do/sobre o discurso, como um texto do/sobre o texto,[1] compreendemos ainda a sua crescente importância nos estudos históricos, apontando da mesma forma para os finais do século das Luzes, e início do período sonhador pelo qual consagrou-se a História como disciplina autônoma nos oitocentos.

[1] "What is historiography? Nothing else than the history of the discourse – a written discourse, with claims to be truth – that people have built about the past; about their own past. For historiography is the best testimony, which we can have about lost cultures, and about our own culture (...) a society can never better reveal itself than when it projects behind it its own image."

Desnecessário afirmar portanto o divisor de águas que representou o século XIX, ao promover o divórcio entre história e literatura (rearticulados, mas jamais reconciliados, em período brevemente posterior), elevando a reflexão histórica, portanto a própria história, à categoria de *História,* saber com método próprio, dando-lhe por fim identidade. Esse fenômeno, capitaneado pelo pioneirismo de Leopold Von Ranke (1795-1886), historiador alemão e responsável pela elaboração de uma metodologia crítica no processo de construção do conhecimento histórico moderno, é acompanhado de perto por uma intelectualidade judaica ciosa de si mesma e ao mesmo tempo mergulhada nas raízes do Iluminismo, no *Aufklärung* que teve no filósofo judeu Moisés Mendelson (1729-1788) sua principal expressão, gerando dentro do mundo judaico europeu, na segunda metade do século das Luzes, o movimento da *Haskalá,* ou iluminismo judaico.

Ranke é, muitas vezes, associado – e até mesmo metaforicamente confundido – à palavra documento, já que propõe a necessária recorrência ao mesmo, numa operação de reconstrução do passado *wie es eigentlich gewesen ist,* exatamente tal como ocorrera. Porém, seria reducionismo escravizar a reputação do legado rankiano a uma mera filatelia documental. A direção para qual aponta o dedo de Ranke é que se constitui na inovação que acabou por gerar, em plena "Era das Revoluções" um movimento intelectual que revigorou o coração, a própria *episteme* da história: a busca das fontes.

O que se conhece hoje em dia como a *História Judaica Moderna* não poderia estar dissociado deste processo, pelo qual passaram os estudos históricos no século XIX. Ainda que ancorados na Haskalá (os primeiros historiadores judeus eram, senão direta, indiretamente *maskilim*[2]) ou como no caso de alguns historiadores, seduzidos, por um lado pelo movimento religioso reformista, como foi a situação de HeinrichGrätz (1817-1891), e/ou atenciosos ao paradigma rankiano como no caso de Isaac Marcus Jost (1790-1860), estes homens fazem parte de um grupo que já propõe a superação da própria perspectiva histórica tradicional da Haskalá, por demais épica e filosófica, apontando para o cientificismo triunfante no século XIX, e criando no meio intelectual judaico europeu o imperativo

[2] Participante do movimento da Haskalá.

categórico da ciência como referencial central nos estudos, nas análises e nas elaborações históricas.

É nesse âmbito que surgirá o movimento, relativamente crítico da Haskalá tradicional, chamado comumente de *Wissenschaft,* com a revista científica *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums,* nos anos 20 do século XIX, periódico ancorado institucionalmente na *Sociedade para a Cultura e Ciência do Judaísmo*, fundada em 1819. Nesta revista, Immanuel Wolf publicará o artigo "Do conceito da Ciência do Judaísmo" com verdadeiro conteúdo programático, onde seus três célebres pontos básicos serão afirmados, sejam eles: a importância do estudo de textos de história e filosofia judaicos; a formação de um genuíno espírito crítico; a elaboração de uma "atitude científica" que deverá necessariamente guiar qualquer pesquisa acerca do passado.

Uma das primeiras expressões desse movimento na historiografia judaica moderna foi o húngaro Salomão Löwinsohn (1789-1821) primeiro intelectual judeu (antecedido apenas por Josefo) a tentar escrever uma história geral dos judeus, com seu *Vorlösungen über die neurere geschichte der Juden,* publicado em Viena, no ano de 1820.

Entretanto, a obra de Löwinsohn (típico maskilim) filia-se ainda ao gênero literário da crônica, carecendo do espírito científico preconizado pelos adeptos da Wissenschaft, de onde despontará naquele mesmo ano o historiador Isaac Marcus Jost, com a obra *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabeer bis auf unsere Tage,* composta quatro anos antes da primeira grande obra de Ranke, *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514.* Tal obra é considerada por aqueles que se dedicam ao estudo da historiografia judaica, pioneira pela abordagem crítica de suas fontes, carecendo somente da poética narrativa e da contemplação dos elementos culturais e comportamentais, dos pequenos detalhes, sugeridos metodologicamente por patriarcas dos estudos históricos tais como Leopold Von Ranke, Adolphe Taine (1828-1893) ou Ernst Renan (1823-1892).

Tal empreitada seria finalmente alcançada por aquele que se poderia, sem cuidados, considerar o pai da historiografia moderna judaica, Heinrich Gruta, o mais importante historiador da Wissenschaft. Entre os anos de 1853 e 1876 Grätz escreverá a monumental obra de onze volumes

Gechichte der Juden von der älten Zeiten bis zur Gegenwart, onde não só a qualidade da escrita, bem como uma concepção histórica determinada, poder-se-ão verificar.

Grätz será reputado por haver conseguido articular em seu texto a legitimadora cientificidade, já que recorre a fontes documentais primorosas em vários idiomas, a poesia da narrativa e o requinte de uma história que cuida de aproximar o autor de seu objeto, descrevendo, ao recorrer ao mesmo tempo às fontes e à criação narrativa, a luta do povo judeu por sua sobrevivência ao longo dos séculos, a singularidade da cultura judaica (fator que marca tematicamente o próprio nascedouro da historiografia judaica moderna, num contexto histórico em que seus autores testemunham o cosmopolitismo "emancipador-assimilador" de seu tempo) e os alcances do que se poderia chamar de *civilização* judaica na Europa. O autor redigirá ainda, em 1846, um importante manifesto histórico intitulado *Kostruktion der jüdischen Geschichte,* onde aponta para a concretude de uma comunidade judaica (Volksgemeinschaft), criticando a noção tradicional, onde os judeus são vistos apenas como um corpo religioso (Religionsgemeischaft). A historiografia judaica moderna começa então, com Grätz, a iniciar um processo que somente será concluído na virada do século XIX para o XX, quando o nacionalismo judaico (do qual o sionismo será a corrente vencedora) estiver já em franca consolidação: a elaboração de uma historiografia que se voltasse de forma crescente para a escrita da história dos judeus enquanto povo, comunidade imaginada, nos dizeres de Benedict Andersen, nação. Portanto, como portadora (enquanto historiografia mesmo) de identidade cultural, histórica, nacional, antes mesmo da concretização de um ideal nacional, de um Estado-Nação.

É portanto inegável o papel que desempenhou o nacionalismo na historiografia judaica moderna e contemporânea, da qual Heinrich Grätz foi uma expressão original. A Europa da Primavera dos Povos de 1848 respondia em tom nacional a duas forças históricas 'totalizantes' específicas; a primeira, tendo lhe antecedido, qual seja o Iluminismo do século XVIII, universal e essencialista por excelência. A segunda, que lhe fora contemporânea, o internacionalismo proletário/socialista do mesmo século XIX, tempo de formação de uma consciência da classe operária, consagrado nos socialismos utópico e científico, e narrada no manifesto comunista de Karl Marx, do mesmo ano.

Ambos os fenômenos exerceram sobre o povo judeu na Europa considerável influência. Alguns dos ideais universalistas do Iluminismo, materializados na Revolução Francesa, proporcionaram uma emancipação jurídica do judeu enquanto indivíduo em algumas sociedades europeias, e em diferentes momentos. A organização do operariado, por sua vez, seduz as massas operárias e servis judaicas na elaboração de uma consciência operária singular, expressa majoritariamente (mas não somente) no Bund, a liga operária judaica, que atuou em boa parte da Europa, especialmente no leste europeu entre os anos de 1890 e 1930, cuja denominação oficial é *Algemeyner Yidisher Arbeter Bund in Lite, Poyln un Rusland.* De inspiração socialista, o Bund acabou desdobrando-se em mais do que um simples "sindicato geral judaico", inscrevendo-se na verdade em um conjunto mais amplo, uma comunidade de valores políticos, culturais e linguísticos, que impulsionaram a cultura Édiche, específica dos judeus da Europa Central, mas que acabou por projetar-se por boa parte do continente europeu. A *Yidishkeit* , antecâmara imediata da tragédia que atingiria o povo judeu na primeira metade do século XX, consistiu em um fenômeno cultural de singularidade identitária, de natureza não necessariamente nacional, mas definitivamente autônoma e peculiar. De seu núcleo surgirão as principais vertentes do nacionalismo judaico, nos quais nutrir-se-ão a historiografia judaica moderna, em um período mais avançado.

Duas correntes fundamentais caracterizaram o nacionalismo judaico, sendo possível denominá-las, respectivamente, autonomista e territorialista. A primeira, resultante do imediato pós-Haskalá, portanto da elite intelectual judaica originada na primeira metade do século XIX, foi durante muito tempo a que mais fascínio exerceu sobre os historiadores judeus modernos e, por consequência, a que atravessou boa parte de moderna historiografia judaica. A corrente autonomista apostava efetivamente na singularidade cultural do povo judeu como fator determinante de sua identidade nacional, podendo em grande medida prescindir de um território específico ou até mesmo da busca objetiva pela terra ancestral do povo judeu. Ainda que Heinrich Grätz – pai da historiografia judaica moderna – acreditasse que o mundo judaico fosse formado por dois aspectos, o espírito, que seria a *Torá*,[3] e o corpo, isto é, *Eretz Israel*,[4] não seria propriamente ao

[3] Correspondente à parte do que se conhece comumente como Velho Testamento. A Torá consiste na verdade, no Petateuco, ou os cinco primeiros Livros da Bíblia.

renascimento do Israel territorial a que o historiador se referia, mas a uma terra de Israel metaforizada no imaginário nacional judaico, do qual a Torá, assim criam muitos de seus colegas, seria uma literária e fundamental ilustração. Grätz, como muitos autonomistas de sua geração, acreditava na singularidade da identidade judaica como a maior e possivelmente única arma eficaz contra a assimilação,[5] portanto cria também que fortalecer essa identidade era a primordial tarefa da historiografia judaica moderna. *Sapere Aude!,* nos dizeres do filósofo Immanuel Kant, consistia portanto na chave para a autonomia da identidade judaica, ainda que uma certa concentração territorial fosse também bem-vinda, o que não vislumbrava em absoluto a criação de um Estado-Nação.

A maior expressão autonomista na historiografia judaica porém não seria Grätz, mas o extraordinário historiador russo Simon Dubnov (1860-1941). Dubnov preconizava uma via dupla concernente à questão autonomista. Os valores iluministas que propiciaram a emancipação individual judaica deveriam ser acompanhados pelo reconhecimento dos Estados-Nação onde viviam grandes massas judaicas (como a Rússia czarista, por exemplo) da especificidade comunitária dos judeus, com pleno reconhecimento de suas particularidades culturais, identitárias, linguisticas e religiosas. Uma emancipação enquanto indivíduo e uma relativa autonomia enquanto comunidade, a partir do conceito de minoria nacional. Tais seriam os principais pressupostos de Simon Dubnov e da historiografia por ele inspirada. Importantes organizações comunitárias como o Bund, por exemplo, eram vivamente partidárias dessas ideias.

Os princípios autonomistas podem ter gerado, na verdade, o primeiro desdobramento conceitual na historiografia judaica moderna, no sentido em que tal historiografia, originariamente ancorada em uma produção histórica voltada para a reconstrução do passado judaico, ilustrado na própria ideia de uma ciência do judaísmo, como foi o caso da Wissenschaft, começa agora a elaborar questões mais voltadas para uma abordagem sócio-histórica, ou seja, deslocando-se de uma perspectiva científica voltada para

[4] Termo que denota a Terra de Israel, no sentido correspondente ao território ancestral do povo judeu.
[5] O termo *assimilação* em se tratando da historiografia judaica denota o processo de perda dos valores e da identidade cultural judaica pelo indivíduo, através de seu mergulho absoluto no mundo não judaico.

o judaísmo ou ao mundo judaico na direção de uma história-ciência do povo judeu.

A ênfase desta historiografia, de inspiração socialista, é claramente colocada em aspectos econômicos e sociais, exercendo um importante papel na historicidade das estruturas comunitárias e religiosas bem como na construção de uma história dos excluídos, das massas judaicas esquecidas pela história dos grandes nomes ou das grandes ideias. Simon Dubnov criticava duramente algumas posições da Wissenschaft, acreditando que este movimento logrou obter apenas uma radiografia intelectual do Judaísmo. Pretendia, a partir desta crítica à historiografia gerada por seus predecessores, escrever uma "história geral da Diáspora judaica". Publicou, consequentemente uma das primeiras obras deste gênero que o consagraria: a *História dos Judeus da Rússia e Polônia (1916-1920),* publicando ainda uma *História Universal do Povo Judeu,* em dez volumes, escritos primeiramente em alemão e traduzidos para o russo e hebraico, e finalmente, após sua morte, para o fidiche.

A segunda corrente do nacionalismo judaico, a modalidade *territorialista,* obtém menos sucesso num primeiro momento, graças à enorme força intelectual e política dos historiadores judeus mais ligados ao autonomismo e ao Bund. Contudo, o recrudescimento do antissemitismo (sobretudo com os Pogroms), bem como a posterior tragédia da Shoah convenceram definitivamente a maioria dos historiadores a incluir a questão objetiva da construção de um Estado-Nação em seus trabalhos. Do interior da perspectiva territorialista sairia a corrente que mais influenciaria a historiografia judaica moderna tardia e posteriormente a historiografia contemporânea judaica e israelense no início, e durante boa parte do século XX: o sionismo, vertente nacional vencedora, sobretudo porque apontava para um lar ancestral definido, a Palestina. O nacionalismo sionista é na verdade o grande responsável pelo ímpeto que teve a historiografia judaica contemporânea de forma geral, seja ela produzida na Diáspora ou em Israel, cujo marco foi a criação da Universidade Hebraica de Jerusalém em 1925, incrementada em grande medida por historiadores e pensadores tais como Itzhak Baer (1880-1981), Yossef Klauztner (1875-1958), Chaim Hillel Ben Sasson, Gershon Sholem (1897-1982) e pelo importante historiador sionista Ben Zion Dinur (1884-1973), este Ultimo, fundador do departamento de História desta mesma universidade e autor de obras como *Israel dans la*

Diaspora, Israel dans son pays, Livre d'Histoire de la Hagada, Livre de Palmach.

Seria interessante, antes de encerrar esse comentário acerca do que foi a Historiografia Judaica Moderna e de adentrar num breve comentário acerca da historiografia judaica contemporânea, ou tardia, compreender em linhas gerais, como que num resumo do que até aqui foi dito, a trajetória conceitual pela qual passou este fenômeno historiográfico. Esta noção de modernidade, na qual se inscreve a historiografia judaica de todo o século XIX e de alguma parte do XX, pode ser percebida na verdade a partir das expectativas de seus principais historiadores.

Para Heinrich Grätz, a modernidade judaica se instalara precisamente quando o Iluminismo europeu penetrou a intelectualidade judaica da qual era herdeiro; portanto, a Haskalá marca o início dos tempos modernos, sendo seu principal representante Moisés Mendelsohn. Já Simon Dubnov reconhecia uma Idade Moderna Judaica a partir do divisor de águas político-ideológico que representou a Revolução Francesa, seus ideais republicanos e liberais, que tornaram possível a emancipação jurídica dos judeus enquanto indivíduos em toda a Europa ocidental. Finalmente, e como não poderia deixar de ser, Ben Zion Dinur um dos primeiros grandes representantes da historiografia sionista, recua a modernidade judaica ao século XVII, quando se registra uma primeira migração coletiva de judeus poloneses para Jerusalém, retratando portanto o apego do povo judeu a sua terra, e a importância da concretização do ideário sionista. Esses três homens e suas respectivas visões de mundo sinalizam ao pesquisador em Historiografia Judaica um trajeto historiográfico que gradualmente daria forma a seu objeto.

O século XX, no que tange à Historiografia Judaica Contemporânea, possui elementos geopolíticos e históricos novos, que ajudarão na construção e na complexificação da escrita da História por parte de historiadores judeus, sejam eles da Diáspora ou de Israel.

O primeiro e mais importante deles é a própria criação do Estado de Israel, em 1948. O segundo, curiosamente anterior a este, é a Shoah, ou o Holocausto judaico, perpetrado na Segunda Guerra Mundial, no contexto da barbárie nazista. Como desdobramento temático desse, ainda que a questão se lhe escape, haveria um terceiro e fundamental mais abrangente aspecto: o

antissemitismo. O quarto e último, sobretudo a partir de 1967, com a Guerra dos Seis Dias, é a questão Palestina ou Árabe-Israelense. Esses quatro principais elementos regularão toda a produção historiográfica israelense no século XX.

Seria desnecessário ressaltar a grande importância de Saio Witmayer Baron (1895- 1989), não só o primeiro historiador a lecionar História Judaica numa universidade americana, como o autor de uma relevante obra, na verdade a terceira desse gênero, precedida apenas pelos trabalhos de Grätz e Dubnov, *A Social Religious History of the Jews,* publicados em três volumes em 1937, em catorze volumes entre 1954 e 1969.

A temática da Shoah é enormemente contemplada pela historiografia judaica contemporânea, sobretudo a israelense, muito provavelmente devido à importância que assume a ocorrência da Shoah na criação do Estado de Israel; destacam-se historiadores como Israel Guttman, Yehuda Bauer, Leni Yahil, Saul Friedlander, Lucien Lazare e outros.

A Diáspora dedica-se com afinco a questões relativas ao antissemitismo e em mecanismo de extermínio de judeus. São importantes representantes desses historiadores Raul Hilberg, Michael Marrus, Lucy Davidowicz, Joseph Billig, Leon Poliakov, Serge Klarsfeld e Maxime Steinberg.

A guerra do Líbano em 1982, a primeira Intifada (1987-1993), bem como a abertura dos arquivos de Estado em Israel no final dos anos 70 e início dos 80, começaram a proporcionar um debate histórico, cujas consequências historiográficas ainda são difíceis de dimensionar, fenômeno apelidado pela opinião pública israelense de *ha-makhloket ha-historionim,* a controvérsia dos historiadores. O que talvez se possa destacar neste processo seja a publicação de algumas obras importantes e polêmicas, a partir de 1987 e a formação de um pequeno grupo, denominado em um artigo escrito por um de seus componentes, o historiador Benny Morris na Revista Judeu-Americana *Tikkun* em 1998, de "Novos Historiadores".

Na verdade trata-se de quatro obras centrais, publicadas quase simultaneamente em inglês pelos seguintes historiadores israelenses: *The Birth of Israel: Myth and Realities* (Nova Iorque, 1987), de autoria de Simcha Flapan; *The Birth of the Palestinian Refugee Problem: 1947-1949* (Cambridge, 1987), escrito por Benny Morris, que se considera o líder do

movimento; *Collusion Accross the Jordan: King Abdallah, the Zionist Movement and the Partition of Palestine* (Oxford, 1988), cujo autor é Avi Shlaim, autor de um importante texto já publicado em língua portuguesa, *A Cortina de Ferro, Israel e o Mundo Árabe,* em 2004; e finalmente, *Britain and the Arab-Israeli Conflict, 1948-1951* (Nova Iorque, 1988) de autoria de Ilan Pappe, aparentemente o mais polêmico e iconoclasta dos quatro.

É possível ainda destacar dois importantes historiadores contemporâneos israelenses, que abordam de forma crítica o que chamam de historiografia sionista oficial. Uri Milstei, autor do livro *The First Israelis* (Nova Iorque, 1992), e Tom Segev, autor de *Le Septieme Million: les Israéliens et le génocide* (Paris, 1993).

Alguns termos polêmicos são atribuídos a boa parte desses historiadores. Tenta- se por exemplo atribuir a essa narrativa histórica (considerada por historiadores mais moderados como iconoclasta ou suicida) uma filiação conceitual à historiografia pós-moderna, prenhe de pressupostos fragmentários e portadora de uma crítica muito mais destrutiva do que parece. Outro importante termo atribuído à recente polêmica historiografia israelense é o *pós-sionismo,* devido às viscerais críticas desses historiadores ao modelo de Estado israelense ou ainda pelas ideias de *desionização* do Estado, preconizadas por Illan Pappe, e refutadas por Benni Morris, ambos "novos historiadores".

As críticas não tardaram, e representam parte importante da comunidade de historiadores em Israel, tendo o próprio Benni Morris revisto algumas de suas posições recentemente. Vale a pena ressaltar, no campo da reação aos "novos historiadores", o livro de Ephraim Karsh, *Fabricating Israeli History: the "New Historians"* (Londres, 1997). O historiador judeu franco-romeno Carol Iancu, fonte fundamental do presente trabalho, tece um interessante argumento, na tentativa de compreender o debate historiográfico que se instalou em Israel a partir da dita 'controvérsia dos historiadores'.

> This might be understandable considering that the treatment of the most sensitive subjects concerning the collective memory, the

> national role of the Zionist enterprise and the collective identity risked turning into myths historical truths uncontested so far.[6]

Do ponto de vista metodológico, os "Novos Historiadores" não parecem ter contribuído de forma inovadora. O que talvez lhes garanta algum ineditismo seja a natureza das fontes que consultaram, graças à abertura e democratização dos arquivos nacionais, bem como uma aproximação do ponto de vista político com o outro, o elemento árabe, reintegrando-o de forma mais enfática em sua narrativa histórica, como é o caso da inscrição do termo *Nakba*[7] dentro da própria historiografia recente israelense. Do ponto de vista acadêmico há uma tentativa, definitivamente construtiva, de aproximação e diálogo com uma, ainda desconhecida, produção historiográfica palestina.

Tentou-se neste breve ensaio abordar uma questão definitivamente árida, mas não menos fascinante para um historiador brasileiro. Árida porque a produção historiográfica brasileira não pode – pela enormidade, urgência e riqueza de temas brasileiros à espera da gana de nossos historiadores – dar-se ao luxo de dedicar-se em demasia ao Oriente Médio, inclusive porque, do ponto de vista internacional, a América Latina lhe interessa muito mais. Contudo, as ditas "questões internacionais contemporâneas" são cada vez mais caras aos estudos históricos, sendo exigido, por outro lado, do historiador brasileiro, uma consistente (in)formação acerca de regiões de conflito como o Oriente Médio ou a Ásia. Debruçar-me sobre a temática acima faz parte, para mim, como historiador, deste desafio. E a Historiografia, assim como todos os ramos da investigação histórica, tem nesta questão um papel fundamental.

André Luis Prudêncio Sena
Mestre em História Política – Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Doutorado em História da Antiguidade – UERJ (em andamento)

[6] Iancu, Carol. From the "Science of Judaism" to the 'New Israeli Historians": landamaarks for a History of Jewish Historiography. Universidade de Bucareste, 2003.
[7] Literalmente *catástofre* em árabe. Termo utilizado, sobretudo pela historiografia palestina para designar a criação do Estado de Israel em 1949, bem como a Guerra de Independência ou Guerra Árabe-Israelense em 1948-1949.